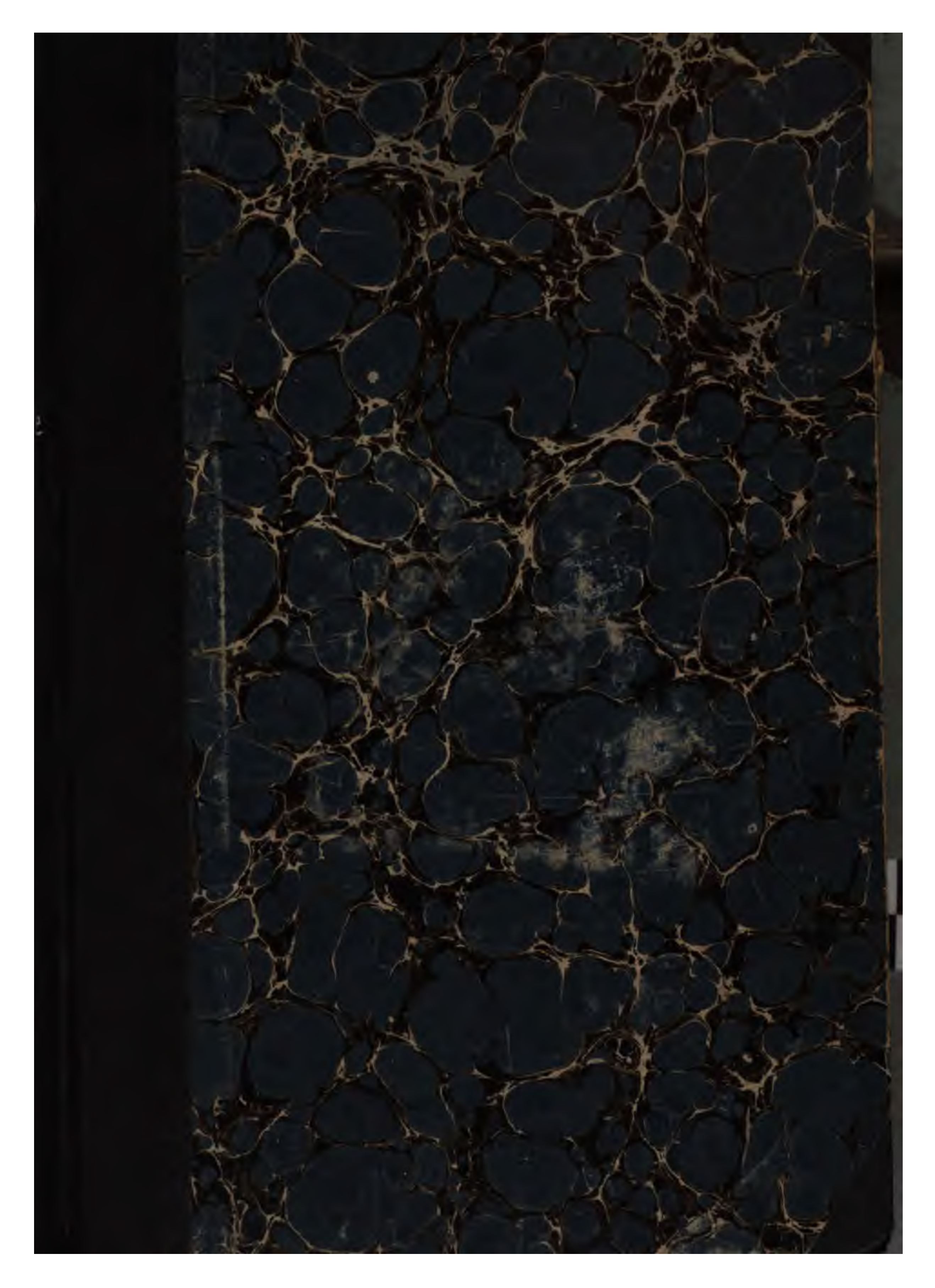
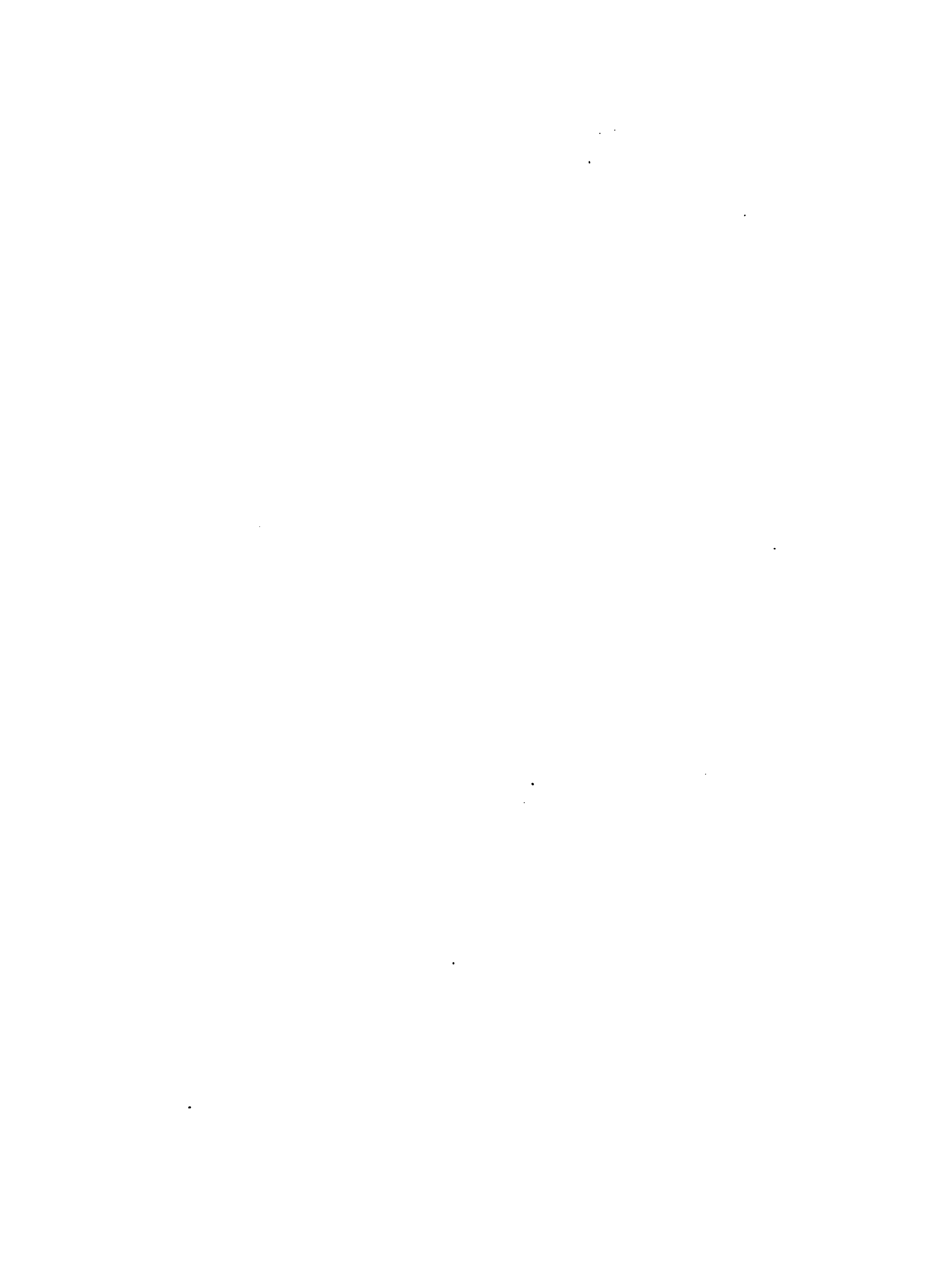




STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES





Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard,
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Fünfter Band,

Erstes Heft:

D. Dr. Joh. Nep. Espenberger,

Die Elemente der Erbsünde

nach Augustin und der Frühscholastik.

Mainz 1905
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Die Elemente der Erbsünde

nach

Augustin und der Frühscholastik

von

D. Dr. **Joh. Nep. Espenberger**

Mainz 1905
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Imprimatur.

Moguntiae, die 4. Novembris 1904.

Dr. J. M. Raich,
Consil. eccl., Decan. eccl. cathedr. Mogunt.

Dem hochwürdigen Herrn

Dr. theol. P. Odilo Rottmanner O. S. B.

in Ehrfurcht gewidmet

vom Verfasser.



Vorwort.

Vorliegende Arbeit beschäftigt sich nur mit den Elementen der Erbsünde, wie sie Augustin und die Frühscholastiker festlegen. Sie kann daher die Erörterungen über die physische Einheit des Geschlechtes mit dem Stammvater, über die damit verbundene Vererbung der Ursünde und die reinen Straffolgen der letzteren außer acht lassen. Ihr Titel ist durch die innigen Beziehungen zwischen dem Kirchenvater und der Frühscholastik gerechtfertigt. Augustin darf ja schlechthin als der Lehrer des zwölften Jahrhunderts bezeichnet werden. Selbst der Irrtum dieser Zeit beruft sich auf ihn.

Das Thema ist wohl schwierig zu nennen, um so mehr als keine eingehenderen Vorarbeiten vorhanden sind. Denn die Einzelbemerkungen in zahlreichen theologischen Werken und Abhandlungen können nicht als solche gelten; die Spezialarbeiten von Jansenius*) (für Augustin), de Rubeis**) und Schlünkes***) lassen aber sehr Vieles vermissen.

Man wird im Folgenden des öfteren lateinische Zitate treffen. Sie wurden unübersetzt eingeflochten, weil sie wegen ihrer Bündigkeit über weitschweifige und daher manchmal unklare Übersetzungen hinweghelfen.

Möchte es gelingen, ein klares Bild von den Ansichten der einschlägigen Autoren zu geben.

---

*) Augustinus, Löwen 1640.
**) De peccato originali, Würzburg 1857 (Abdruck).
***) Das Wesen der Erbsünde, Regensburg 1863.



Inhaltsverzeichnis.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Kapitel.

Die Elemente der Erbsünde nach dem hl. Augustin.

Augustin tritt nicht sofort mit einer völlig entwickelten Lehre über die Elemente der Erbsünde auf den Plan. In den ersten Jahren seiner wissenschaftlichen Tätigkeit berührt er manches nur im Vorbeigehen, was er später eingehend behandelt, geht über vieles hinweg, was er nachher breit zur Darstellung bringt.

Danach sind seine Werke nach zwei Perioden zu betrachten, die sich durch das Jahr 412 voneinander scheiden. Die erste wird vom Kampfe gegen die Manichäer, die zweite vom Streite mit den Pelagianern ausgefüllt.

In jener treffen wir nur gelegentlich Angaben, die für unser Thema brauchbar sind, finden auch nicht selten Stellen, die einer wahren Erbsünde zu widersprechen scheinen; in dieser haben wir eine abgerundete wissenschaftliche Überzeugung, die zwar nicht immer klar, aber stets fest und bestimmt ist.

Erstere verlangt darum ein mehr induktives Vorgehen, letztere ein mehr deduktives.

§ 1. Augustins Ansichten während des Kampfes gegen die Manichäer.

I. Sünde und freier Wille.

Es kann nicht die Aufgabe sein, die Augustinische Ansicht über das Wesen der Sünde vorzuführen. Was hier interessiert, ist nur die Bedeutung, welche der Freiheit zugemessen wird.

Bekanntlich huldigten die Manichäer einer notwendigen, durch die Natur bedingten Sünde. Dagegen versichert Augustin: „Wer aus Notwendigkeit etwas vollbringt, sündigt nicht.“[1]) „Der Wille nur ist der Anfang[2]) und die Ursache der Sünde.“[3]) Ohne Willen keine Sünde.[4]) „Die Behauptung, man sündige ohne Willen, ist Wahnwitz, und eine Verantwortlichkeit für Unmögliches ist ungerecht und unsinnig.“[5]) „Wer zum Guten nicht die Kraft erhalten hat, braucht auch keine Rechenschaft abzulegen“[6]) und „wer nicht widerstehen kann, entgeht der Sünde.“[7]) „Die Sündhaftigkeit resultiert daher aus dem eigenen Tun.“[8]) Mag der Mensch in seinem Innern eine Krankheit verspüren[9]), mag er von Unwissenheit und Begierlichkeit ständig zur Sünde gedrängt werden[10]): er ist ohne freiwillige Hingabe niemals schuldig. Denn „die Seele sündigt nur, wenn sie den bösen Begierden willfährt ... Der Defekt ist nicht schuldig, sondern die Willenstat, durch welche sich die Seele von Gott abwendet. Dies allein ist Sünde.“[11]) „So sehr ist die Sünde ein freiwilliges Übel, daß ohne Freiwilligkeit überhaupt keine zustande kommt. Das ist so evident, daß keiner aus der geringen Zahl der Gelehrten und aus der Schar der Ungelehrten anderer Meinung ist. Darum hat man entweder die Sünde zu leugnen oder einzuräumen, sie werde durch den Willen begangen. Ist nicht der Wille die Ursache des Bösen, so darf niemand getadelt oder

---

[1]) z. B. contra Fortun. Man. I, 17.

[2]) z. B. contra Faust. Man. XXII, 22.

[3]) de lib. arb. III, 17, 48; 49; 16, 46; de act. cum Felice Man. II, 3; 8.

[4]) contra Fortun. Man. II, 20; de div. qu. 83, q. 24; de duab. anim. I, 10, 12; 14.

[5]) de duab. anim. I, 12, 17; de lib. arb. III, 21, 54.

[6]) de lib. arb. III, 16, 45; 18, 50.

[7]) de duab. anim. I, 12, 18.

[8]) de vera relig. I, 20, 39.

[9]) z. B. de contin. 7, 18.

[10]) bes. in den Schriften de cont. 8, de lib. arb. und auch an vielen anderen Stellen.

[11]) de duab. anim. I, 15, 16; 17, 18, 19.

ermahnt werden. Damit fällt aber das christliche Gesetz und jegliche Religion." [1])

Wer demnach der Notwendigkeit unterliegt, ist frei von Schuld. Nur Albernheit zeiht ihn derselben.[2]) Der Vertreter einer notwendigen Sünde verdient nur ein Lächeln, weil er Unmögliches behauptet.[3])

„Sünde ist also der Wille, der mit Freiheit festhalten oder erreichen will, was die Gerechtigkeit verbietet" [4]), der trotz seines besseren Könnens gegen Gottes Anordnung handelt.[5]) Oder: „Sünde ist jede Tat, jedes Wort und jedes Verlangen gegen das ewige Gesetz." [6])

Ist das freie Selbstverschulden die Voraussetzung aller Sünde, so kann offenbar die Sünde des einen für den anderen keine Schuld begründen. Wird daher eine Natur durch den Fehler eines anderen und nicht durch den eigenen verdorben, so wird sie nur mit Unrecht gescholten.[7]) Denn jeder schadet nur die eigene, nicht eine fremde Sünde.[8]) Nur jene, nicht diese bringt Strafe und Verdammung.[9]) Nocuerunt sua mala peccantibus.[10])

II. Möglichkeit der Erbsünde.

Gibt es nur dann eine Sünde, wenn sich der freie Wille gegen seinen Schöpfer empört, kann niemand durch die Tat des Nebenmenschen mit Gott verfeindet werden, so scheint

---

[1]) de vera relig. I, 14, 27.

[2]) de vera relig. XIV, 14, 15, 28; 27; contra Faust. Man. II, 21; de genes. contra Man. II, 21; de contin. 4; 5.

[3]) de lib. arb. III, 2, 3, 1, 44; de duab. anim. I, 12, 17.

[4]) de duab. anim. I, 11, 15; 14; de gen. ad litt. op. imp. I, 1, 3; cf. de vera relig. I, 20, 38.

[5]) de lib. arb. III, 16, 45.

[6]) contra. Faust. Man. XXII, 27; 11; 15.

[7]) de lib. arb. III, 13, 38.

[8]) de genes. contr. Man. II, 29, 43.

[9]) de mendacio 20; de lib. arb. III, 13, 38.

[10]) de contin. I, 6, 15.

eine Erbsünde unmöglich zu sein. An ihr fehlt ja gerade der freie Willensentscheid des Subjektes. Sie ist wie eine fremde Sünde, die vom Träger nicht verursacht ist. Triumphierend greift daher später der Pelagianer Julian die Definition auf: „Sünde ist der Wille, der mit Freiheit festhalten oder erreichen will, was die Gerechtigkeit verbietet.“[1]) „O lucens aurum in stercore,“ ruft er aus, „quid verius, quid plenius dici a quoquam vel orthodoxo potuisset?“[2])

Indes, sein Jubel ist nicht berechtigt. Augustins Kampf galt den Manichäern. Ihnen gegenüber mußte er dartun, die Sünde fuße nicht auf einem substantiellen Bösen, sondern auf dem freien Willen. Worauf hätte er nun vorteilhafter seine Erörterungen gründen sollen als auf die aktuelle Sünde, welche Gelehrte und Ungelehrte vom freien Willen ableiteten?[3]) Er konnte dabei mit einer Bewußtseinstatsache operieren, die schlechthin nicht abzuleugnen war.

Übrigens beteuert er selber ausdrücklich: „Ich hatte bei der Definition, die Julians Freude wachrief, nur die aktuelle Sünde im Auge.“[4]) Und von der Schrift de libero arbitrio, die hier besonders in Betracht kommt, erklärt er: „Sie wurde wegen der Manichäer verfaßt, welche den Ursprung des Bösen aus dem freien Willen leugnen und dafür Gott, den Schöpfer jeglicher Natur, verantwortlich machen.“[5])

Zu der Angabe endlich, jeder Natur schade nur die eigene Sünde[6]), bemerkt er: „Die Pelagianer könnten sagen, den Kindern schadeten die fremden Sünden nicht, weil ich äußerte, nulli naturae nocere peccata nisi sua. Sie beachten indes nicht, daß die Kinder, welche sicherlich zur menschlichen Natur gehören, deshalb die Erbsünde erhalten, weil im

---

[1]) Vgl. S. 3.
[2]) contra Jul. op. imp. I, 45.
[3]) Vgl. S. 3.
[4]) retract. I, 13, 5; 9, 5; contra Jul. op. imp. I, 104; 44; 47; II, 38; 80.
[5]) de dono persev. n. 27; cf. de genes. contra Man. II, 29, 43.
[6]) Vgl. S. 3.

ersten Menschen die menschliche Natur sündigte und so der menschlichen Natur wirklich nur die eigenen Sünden schadeten. Ich sagte nicht: nulli homini, sed nulli naturae peccata nocere nisi sua." [1])

Demzufolge bilden sämtliche Äußerungen des vorigen Abschnittes keine Instanz gegen eine Erbsünde.

Der Kirchenvater konnte also auch in dieser Zeit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit eine eigentliche Erbsünde vertreten. Ob er es wirklich getan, soll das Folgende zeigen.

III. Wirklichkeit einer Erbsünde; ihre Elemente.

„Weil Adam sündigte," erfahren wir, „wurde die ganze Masse und Nachkommenschaft der Sünde verflucht." [2]) „Das ganze Geschlecht ist so von Adam her eine einzige Masse von Sündern und Gottlosen." [3]) „In Adam sterben wir eben alle [4])," indem „durch seinen Ungehorsam die vielen zu Sündern wurden." [5]) Als Teil dieser massa luti [6]) ist jeder von Anfang an ein Gefäß des Zornes und der Verwerfung, das nach gerechter Strafe zugrunde ging. [7]) Darum konnte Gott auch Esau hassen, wiewohl er weder Gutes noch Böses getan hatte. [8])

Verkauft unter die Sünde [9]), sind alle Knechte des Teufels. [10]) Denn Satan hat über alle Gewalt, weil er nach Überlistung der Frau und nach Überwindung des Mannes durch die Frau jeden Sprossen des ersten Menschen als sündhaft durch das Gesetz des Todes mit Recht beanspruchen

---

[1]) retract. I, 10, 13.
[2]) de act. cum Felice Man. II, 11; contra Adim. Man. I, 21, 3.
[3]) de div. qu. ad Simpl. I. 19; 20, 17; 16.
[4]) de mor. eccl. I, 19, 35.
[5]) prop. 29 ex ep. ad Rom.
[6]) prop. 62 ex ep. ad Rom.
[7]) de div. qu. ad Simpl. I, 19, 18, 17.
[8]) de div. qu. ad Simpl. I, 18.
[9]) de div. qu. ad Simpl. I, 7.
[10]) de act. cum Fel. Man. II, 11.

kann."[1]) Der erste Augenblick des Lebens weiß daher, daß wir zum Staate des Bösen gehören[2]), da wir „aus dem Paradiese in diese Zeitlichkeit verstoßen sind, d. h. von der Ewigkeit in die Vergänglichkeit, vom Reichtum in die Armut, von der Kraft in die Schwäche."[3])

Hätten wir keine Sünde von Adam her, so wäre es von Gott die größte Grausamkeit, uns dem Elende preiszugeben. Ohne Schuld gibt es nämlich keine gerechte Strafe.[4])

Wären wir deshalb nicht in der Schuld, so könnte uns nach diesem Leben nicht die ewige Verdammnis blühen[5]), und es könnte nicht heißen: „Der Mensch vollbrachte (im Paradiese) das Böse, durch das er bös wurde. Wird er auch in der Folge von der Schuld dieser Übeltat durch Vergebung befreit, so hat er doch noch in Enthaltsamkeit mit seinem Fehler zu kämpfen, auf daß er sein Verbrechen nicht gering anschlage."[6]) Ferner: „Die Krankheit des inneren Kampfes verdiente die Schuld, sie ist nicht von Natur. Diese Schuld hat aber Gott den Gläubigen durch seine Gnade im Bade der Wiedergeburt nachgelassen."[7])

Das ganze Menschengeschlecht gleicht also einer Masse, welche durch den auf alle sich erstreckenden Reat der Ursünde eine totale und einheitliche Unordnung erfahren hat.[8]) Es ist alt geworden, weil die Sünde durch den einen Menschen in die Welt kam und ihre Wirkung auf alle seine Sprossen ausdehnte[9]), indem sie ihnen die Gotteskindschaft nahm.[10])

Der Ungehorsam im Paradiese hatte aber diese universale

[1]) de lib. arb. III, 10, 31.
[2]) cf. de catech. rud. I. 19, 31.
[3]) de vera relig. I, 20, 38; contra Faust. Man. II, 22.
[4]) de lib. arb. III, 18, 51; de mor. eccl. I, 19. 35; de div. qu. 83, q. 24; contra Fortun. Man. II, 22; 36.
[5]) de cont. 8, 21.
[6]) de cont. 20.
[7]) de cont. 8; 17.
[8]) de div. qu. ad Simpl. I, 20; 19; 21.
[9]) contra Faust. Man. XXIV, 2; XXII, 78; contra Adim. Man. I, 21, 3.
[10]) cf. in Gal. 20.

Folge nur, weil Adam und sein Geschlecht durch die nämliche Natur physisch eins waren. Sonst hätte wohl die Stelle keinen Sinn: „Quod lex in membris nostris repugnat legi mentis non est duarum naturarum ex contrariis principiis facta commixtio, sed unius adversus seipsam propter peccati meritum facta divisio. Non enim sic fuimus in Adam, antequam natura suo deceptore audito ac secuto suum contempsisset ac offendisset auctorem." [1])

Die physische Einheit allein hätte allerdings dem Geschlechte die Sünde nicht bringen können; es mußte dazu noch eine besondere göttliche Anordnung kommen. Denn „der oberste Lenker der Dinge beschloß in vollster Gerechtigkeit, es solle beim Entstehen des Menschen seine strafende Gerechtigkeit zutage treten." [2]) „Nach seinen gerechtesten Gesetzen sollten alle verdammt sein." [3])

Zwar ist dieser Beschluß für uns unbegreiflich [4]), aber dennoch gewiß. Gott selber hat ihn nämlich durch das Apostelwort bekannt gegeben: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen." [5])

In Kraft dieses Beschlusses sollte Adam das Haupt und der Repräsentant des Geschlechtes sein. Wie Christus alle zum Leben vertrat, so sollte er sie alle zum Tode vertreten. Er sollte die forma futuri scil. Christi sein. [6])

Gleichwie nun Christus nur auf positiv übernatürliche Anordnung hin Vertreter der Menschheit ist, so ist auch Adam nur auf solche Weise das Haupt seiner Kinder. Die Parallele läuft ohne Zweifel darauf hinaus.

---

[1]) de contin. 8, 21; de div. quaest. ad Simpl. I, 12; de lib. arb. III, 18, 52.

[2]) de lib. arb. III, 20, 55.

[3]) de catech. rud. I, 18, 30; de div. quaest. 83 qu. 13.

[4]) contra Faust. Man. XXII, 78; de mor. eccl. I, 19, 35.

[5]) contra Faust. Man. XXII, 78.

[6]) de lib. arb. III, 10, 31; de div. quaest. ad Simpl. I, 19; 12; de catech. rud. I, 26, 52; contra Fortun. Man. II, 25; prop. 29 ex ep. ad Rom.; de vera relig. I, 27, 50.

Alle treten demzufolge als Sünder von Adam her ins Leben ein. Alle führten aber auch selber den Zustand herbei, mit dem sie geboren werden. „Durch eigene Schuld kam ja der Mensch zu seiner Gebrechlichkeit“[1]), und er selber vollbrachte das Böse, durch das er bös wurde, die Schuld auf sich lud[2]) und den Frieden einbüßte.[3])

Nur an der ersten Übertretung freilich hatte er teil, da nur hier Adam als sein Vertreter handelte. Denn „die gesamte Schwäche wurde nach göttlichem Urteile von dem verhängt, der dem Menschen mahnend zugerufen hatte: „An welchem Tage du davon issest, sollst du des Todes sterben.“[4])

Gehört der erste Ungehorsam sowohl Adam als auch seinen Nachkommen an, so sind deren Sünden selbstredend gleich. Daher: „Proditum est nobis peccatum Adae.“[5]) Und: „Der Mensch vollbrachte das Böse, durch das er böse wurde; in der Folge wird er von der Schuld dieser Übeltat durch Vergebung befreit.“[6])

Indes absolute Gleichheit besteht zwischen den Sünden nicht. „Wir hatten nämlich in Adam (Person!) die Begierlichkeit noch nicht, ehe die Natur ihren Schöpfer beleidigte.“[7])

Die „Sünde der Natur“ läßt die Erbsünde auch als eigene Sünde ihres Subjektes erscheinen. Wie die menschliche Natur uns gehört und wir ihr, so gehört auch die Sünde der Natur uns und wir ihr.

Ob der Erbsünde ist jeder Ungetaufte der ewigen Strafe verfallen.[8]) Immerhin wird diese nur an einem Orte abgebüßt werden, der ein Mittleres zwischen Himmel und Hölle ist.[9])

---

[1]) de agone christ. I, 11, 12; 10, 11; cf. contra Fortun. Man. I. 15.
[2]) cf. pag. 6.
[3]) de catech. rud. I, 17. 28.
[4]) de div. quaest. 83, qu. 13; prop. 12—18 ex ep. ad Rom.
[5]) contra Faust. Man. XXII, 78.
[6]) cf. Anm. 2.
[7]) cf. pag. 7.
[8]) de contin. 8, 21.
[9]) de lib. arb. III, 23, 66.

Augustin macht in dieser Periode keine weiteren, für unser Thema brauchbare Angaben. Er identifiziert insbesondere auch die Erbsünde mit keinem Zustande in uns. Zwar spricht er ungezählte Male von einer durch die Ursünde bewirkten Strafe der Begierlichkeit und Unwissenheit in uns[1]), betrachtet auch die Konkupiszenz als das Uberleitungsmittel für die Erbsünde[2]), läßt aber nirgendwo beide zusammenfallen. Keine einzige Stelle gibt für das Gegenteil festes Zeugnis, wenn es auch hin und wieder den Anschein hat.[3])

Weit allerdings ist der Heilige von der Behauptung, die Erbsünde bestehe in der schuldhaften Begierlichkeit, nicht entfernt. Aber es ist dennoch ein neuer Schritt nötig, den er erst in der zweiten Periode macht.

Da also hier Begierlichkeit und Unwissenheit und deren Kehrseite, der Verlust der Urausstattung[4]), nur als Strafen für den ersten Ungehorsam erscheinen, brauchen sie nicht genauer ins Auge gefaßt zu werden.

Bevor wir aber zur folgenden Periode übergehen, müssen wir noch ein paar Stellen der Schrift de libero arbitrio besprechen.

IV. Die Schrift de libero arbitrio und das Schuldmoment in der Erbsünde.

Einige im Vorhergehenden gebrachte Stellen aus der Schrift de libero arbitrio erkennen ohne Zweifel eine wahre, eigentliche Erbsünde an.[5]) Andere erwecken jedoch den Verdacht, als wollten sie einen gegenteiligen Standpunkt einnehmen.

---

[1]) de div. quaest. 83, qu. 13; 66; de vera relig. I, 20, 39; de catech. rud. I, 17, 28; 18, 30; 18, 29; de act. cum Felice Man. II, 8; contra Faust. Man. XXII, 78; de contin. 8, 21; prop. 12—18 ex ep. ad Rom. etc.

[2]) de div. qu. ad Simpl. I, 20; de lib. arbitrio III, 10, 31; 9, 27.

[3]) cf. de div. qu. 83, q. 66, 1 ff.; prop. 36 ex ep. ad Rom. u. prop. 45—46; de contin. 7, 18; 3, 8.

[4]) cf. z. B. prop. 12—18; 45—46; ex ep. ad Rom.; contra Fortun. Man. II, 22; de catech. rud. I, 18, 29.

[5]) Vgl. S. 6, 7, 8.

„Wenn Adam und Eva sündigten“: lesen wir, „warum haben denn wir mit Unwissenheit und Mühe (difficultas) zu ringen?“ [1]) Der Kirchenvater erwidert darauf, man solle aufhören, gegen Gott zu murren. Es könne ja auch entgegengefragt werden, ob niemand mit Hilfe des Ewigen, der lehrt und tröstet und mahnt und erhört, Irrtum und Mühe überwinden könne? Übrigens gelte: Nicht das wird zur Sünde angerechnet, was man wider Willen nicht weiß, sondern das, was man aus Nachlässigkeit nicht wissen will; ebenso ist nicht Sünde, daß wir unsere wunden Glieder nicht zu heilen verstehen, sondern daß wir den verachten, der sie heilen will.“ [2])

Die Antwort gibt demnach eine Krankheit der Natur zu, will aber Gott durch den Hinweis rechtfertigen, diese sei an und für sich nicht Sünde und könne obendrein mit seiner Hilfe gehoben werden. Sie nimmt also vom schlagendsten Gegenbeweise, von der Erbsünde, keine Notiz.

Mehr noch spricht es gegen eine Erbsünde, wenn die Frage offen bleibt, ob ignorantia und difficultas im einzelnen wirkliche Strafen oder nur Prüfungsmittel für die Vervollkommnung des Unschuldigen sind.

Nach dem Traduzianismus ist für Augustin ihr Strafcharakter von vornherein klar. „Wenn eine Seele geschaffen wurde“, schreibt er daher nur, „von der alle anderen stammen, wer kann da sagen, er habe nicht gesündigt, als Adam sündigte?“ [3])

Auf das Gegenteil führt ihn der Kreatianismus. „Wenn jede Seele“, äußert er, „erst beim Entstehen des Menschen ins Dasein kommt, so ist es nicht verkehrt, sogar sehr zutreffend und ordnungsgemäß, wenn das verdiente Übel des Vorgängers Natur des Nachfolgers wird, und umgekehrt, das Gute dieses die Natur von jenem.“ [4]) Anders: Die verschlechterte Natur

---

[1]) de lib. arb. III, 19, 53.
[2]) de lib. arb. III, 19, 53; 22, 64.
[3]) de lib. arb. III, 20, 56.
[4]) loc. cit.

Adams sollte auf seine Nachkommen übergehen, aber nicht durchaus verschlechtert, sondern so, daß sie noch ein Gut ist, das jeder seinem Vorfahrer zu verdanken hat. „Während aber die Fehler für die sündige Seele des ersten Menschen Strafe waren, weil sie für ihn den Verlust einer Vollkommenheit bedeuten, sind sie es für die Seelen der übrigen Menschen nicht. Diese werden nämlich vor aller Schuld, ja vor allem Leben, einfach so gestaltet, wie Adams sündige Seele nach der Schuld. Sie verlieren nichts, weil sie nie Besseres hatten. Darum kann auch nur von Prüfungsmitteln und nicht von Strafe die Rede sein." [1])

Ein anderes Mal sagt der Bischof, man klage mitleidsvoll über die körperlichen Leiden der Kinder, die doch, falls ihre Seele nicht früher als ihr Leben entsteht, keine Sünde hätten: Quid mali fecerunt, antequam quisque aliquid nocere possit? Wie zum Troste erklärt er: „Wer weiß, was den Kindern wird, durch deren Leiden die Hartherzigkeit der Erwachsenen besiegt, deren Glaube geprüft und deren Mitleid bewährt wird? Wer weiß, was ihnen Gott für eine Vergeltung dafür aufbewahrt, daß sie alles sündlos erdulden? Nicht umsonst empfiehlt die Kirche jene Kinder als Märtyrer, welche den Tod erlitten, als Herodes Christus nach dem Leben strebte." [2])

Hier ist also sogar von einer Belohnung der durch körperliche Leiden gequälten Kinder die Rede, ohne daß zwischen getauften und ungetauften unterschieden ist.

Nach einer weiteren Theorie über den Ursprung der Seele müssen die präexistierenden, unschuldigen Seelen nach göttlichem Befehl in die Leiber wandern, um dort den gewöhnlichen Schwächen unterworfen zu sein. In diesem Falle sind natürlich die Mängel keine Strafe, sondern nur die ianua ministerii ad reparandam corporis incorruptionem. [3])

Nach einer vierten Meinung endlich nehmen die präexistie-

---

[1]) de lib. arb. III, 20, 56.
[2]) de lib. arb. III, 23, 68.
[3]) de lib. arb. III, 20, 57; 58.

renden Seelen freiwillig und ohne Befehl des Allerhöchsten in den Körpern Wohnung. Für sie sind Unwissenheit und Begierlichkeit wahre Strafen, aber sie basieren auf keiner ererbten, sondern auf einer persönlichen Schuld.[1])

Wenn nun hier der Kirchenvater die letzten drei Theorien nicht verwirft, wiewohl sie ihm keine Erbstrafe und somit auch keine Erbsünde liefern, wenn er hier kein verneinendes Urteil fällt, wiewohl er sie später (415) in einem Briefe an Hieronymus ob ihres Gegensatzes zur Erbschuld verdammt oder doch für nicht einwandfrei hält[2]), so taucht der Verdacht auf, es sei ihm an einer wahren Erbsünde nicht übermäßig viel gelegen gewesen.

Dem ist auch wirklich so. Aber der Grund hierfür ist nicht der Zweifel an der Kirchenlehre, sondern der Kampf gegen die Manichäer. „Ita putavi tractandas illas de ortu animae sententias, ut quaelibet earum vera esset, non impediret intentionem meam, qua tunc adversus eos, quantis poteram viribus, agebam, qui naturam mali suo principio praeditam adversus deum conantur inducere i. e. contra Manichaeos.“ [3])“ „Inculpatam substantiam creatoris et a nostrorum peccatorum societate remotissimam nitebar ostendere.“ [4]) „Quamvis in libro tertio de libero arbitrio ita de parvulis disputaverim, ut, etiamsi verum esset, quod dicunt Pelagiani, ignorantiam et difficultatem, sine quibus nullus hominum nascitur, primordia, non supplicia esse naturae: vincerentur tamen Manichaei, qui volunt duas .... coaeternas esse naturas.“ [5])

Danach war für Augustin der leitende Gedanke, das substantielle Böse der Manichäer in jedem Falle als Unding zu erweisen, selbst in jenem, in welchem Adams Tat nicht allen die Sünde brachte. Eine Erbsünde sollte nicht geleugnet

---

[1]) de lib. arb. III, 20, 58.
[2]) ep. 166 n. 10ff.
[3]) ep. 166 n. 7.
[4]) ep. 166 n. 19; de lib. arb. III, 21, 59.
[5]) de dono persev. 27.

oder in Frage gestellt, sondern nur aus Nützlichkeitsgründen als nicht existierend angenommen werden.

Daß sich der Heilige dabei nicht auf biblische Argumente bezieht, ist in der ablehnenden Haltung begründet, welche die Manichäer gegen das alte und teilweise gegen das neue Testament befolgten.[1])

Es wäre übrigens auch auffallend, wie der Kirchenlehrer später die Pelagianer stets als Neuerer und Häretiker hätte hinstellen können, wenn er ihnen selber einst nahe gestanden wäre.[2])

Es wäre ferner merkwürdig, wenn er an einer Erbschuld zweifelte, während sie sein von ihm hoch verehrter und oft benützter Lehrer Ambrosius strikte verteidigt.[3])

Wenn daher Turmel meint, Augustin sei in der ersten Zeit nicht viel über eine Strafe der ignorantia und difficultas hinausgekommen und habe nur wenig auf die massa peccatrix der zweiten Periode vorbereitet[4]), so ist er gänzlich im Irrtum. Augustin hält entschieden an einer wahren Erbsünde fest.

Der Kampf gegen die Manichäer veranlaßte also den Heiligen zu wiederholten Äußerungen, welche einer wahren Erbsünde nicht günstig sind.

---

[1]) de dono persev. 26; 27; de gen. contra Man. I, 1, 2; 22; 33; sermo 1, 1, 1; de mor. eccl. I, 2; 29, 61; contra Adim. Man. I, 2, 1; 3, 3 etc.; contra Faust. Man. V, 4 ff. etc.

[2]) Vgl. weiter unten.

[3]) cf. apolog. Dav. 11, 56; in ps. 38, 29; de fide ressurr. II, 6; ep. 88. Die Stelle in ps. 48, 9: Iniquitas calcanei circumdabit me. Haec est iniquitas Adae non mea ... iniquitas Adae magis lubricum delinquendi quam reatum aliquem nostrum delicti etc. kann ganz gut auf einen Getauften gehen, bei dem Adams Ungerechtigkeit wirklich nur der Hang zum Bösen ist. Das gleiche gilt auch von (ibid.): Hoc est iniquitas Adae, non mea. Sed ea non potest mihi esse terrori: in die enim iudicii nostra in nobis non alienae iniquitatis flagitia puniuntur. De myst. c. 22 endlich: Ideo planta eius abluitur, ut haereditaria peccata tollantur: nostra enim propria per baptismum relaxantur, kann ohne Schwierigkeit auf die aus dem ererbten Hange zum Bösen sich ergebenden läßlichen Sünden gedeutet werden.

[4]) Revue d'histoire et de littérature relig. 6 (1901), 394 ff.

Ihr Zweck nimmt ihnen freilich die Spitze. Das Resultat unserer Untersuchung wird aber dadurch an positivem Inhalte nicht viel reichhaltiger. Der Hauptsache nach eben in dem Satze aufgehend: „In Adam sterben wir alle; in ihm sind wir sozusagen eine einzige Masse der Sünde geworden, welche der göttlichen Gerechtigkeit Strafe schuldet“ [1]), ist es eng umgrenzt.

Es bleibt auch so, bis der Streit mit den Pelagianern der Öffentlichkeit neue Gedanken schenkt.

§ 2. Augustins Lehre von der Erbsünde gegen die Pelagianer.

I. Die universale Bedeutung der ersten Sünde.

1. Der Ungehorsam im Paradiese war für den Stammvater von größter Bedeutung. Durch ihn wurde er vor Gott schuldig und straffällig.

Dasselbe begegnete in ihm auch dem ganzen Geschlechte. Denn: „Hört den Apostel, der bündig spricht, in jenem einen Menschen hätten alle gesündigt, in ihm seien alle gestorben.“ [2]) „Klar wie Sonnenlicht ist es, daß sich im ersten Menschen alle wie in einer Masse der Sünde hingaben.“ [3])

„Sie sündigten eben in ihm, als sie noch jener eine waren.“ [4]) „Wie könnte sonst Gott verlangen, die Kinder hätten ihre Nichtbeschneidung mit dem Leben zu bezahlen, wenn sie nicht . . . nach dem gemeinsamen Ursprunge des Menschengeschlechtes in jenem Einen, in welchem sie alle sündigten, das Testament Gottes verletzt hätten? . . . . . So aber sind sie Sünder durch die Übertretung des Gebotes, das im

---

[1]) de div. quaest. ad Simpl. I, qu. 2, n. 16; 17; de div. quaest. 83, qu. 68, 3. — Vgl. oben S. 5.

[2]) contra Jul. VI, 9, 24.

[3]) contra duas epist. Pelag. IV, 4, 7; de natura et gratia I, 4, 4.

[4]) de peccat. mer. I, 10, 11; 13, 17.

Paradiese Geltung hatte."[1]) „Daher kann man nicht leichthin sagen, Adams Sünde schade auch solchen, die nicht sündigten, da die Schrift zu verstehen gibt: In quo omnes peccaverunt.[2]) Darum ist auch die Ursprungssünde nicht für eine Sünde zu halten, welche den Kindern gänzlich fremd ist, weil alle in Adam sündigten, als sie noch wegen der von ihm ausgehenden Zeugung mit ihm eins waren."[3]) „Alle", hören wir weiter, „haben in jenem ersten Menschen gesündigt, weil alle in ihm waren, als er fehlte."[4]) „Den Genuß der verbotenen Frucht rechnete zwar Gott zunächst dem ersten Adam zur Sünde an ..... Als es aber geschah, war das ganze Geschlecht in seinen Lenden"[5]), „waren alle jener Eine."[6]) „Wie der Sohn Israels, Levi, in und mit Abraham den Zehnten gab, als es dieser tat, weil er in seinen Lenden war, so gingen in Adam alle zugrunde, die in seinen Lenden waren"[7]), nicht zwar „propter arbitrium singulorum, sed propter originem seminis, unde omnes futuri erant, secundum quam originem omnes in illo uno erant et hi omnes unus ille erant, qui in seipsis nulli adhuc erant."[8]) „Laß doch ab von deinem törichten Geschwätz", ruft daher der Kirchenvater dem Pelagianer Julian zu. „Wenn alle Nichtgeborenen auch nicht mit ihrem eigenen Willen Gutes oder Böses tun konnten, so konnten sie doch in jenem Einen sündigen, in dem sie samenhaft waren."[9])

Demzufolge waren offenbar alle Menschen an der Ursünde beteiligt. „Darum gilt auch das Wort des heiligen Ambrosius:

---

[1]) de civitate dei XVI, 17.

[2]) Röm. V, 12.

[3]) de peccat. mer. III, 7, 14; 11, 19; cf. ebenso das ganze zweite Buch contra Jul. op. imp. und zahlreiche andere Stellen.

[4]) contra duas ep. Pelag. IV, 14; contra Jul. op. imp. II, 163; VI, 22.

[5]) contra Jul. op. imp. VI, 22.

[6]) sermo 165, 6, 7.

[7]) contra Jul. op. imp. I, 48; IV, 76; VI, 22; de civit. dei XIII, 14.

[8]) contra Jul. op. imp. V, 64.

[9]) loc. cit.; IV, 104; V, 59; VI, 26; de nuptiis et concup. II, 5, 11; sermo 165, 6, 7; epist. 157, 3 etc.

Fuit Adam et in illo fuimus omnes; periit Adam et in illo omnes perierunt."[1]) „Um jenes einen Menschen willen sind also alle der Verwerfung preisgegeben."[2]) „Weil in ihm der ganze Stamm sündigte, ist mit ihm auch der ganze Stamm verurteilt."[3]) Darum ist er „die forma futuri, quia in illo constituta est forma condemnationis futuris posteris, qui eius propagine crearentur, ut ex uno omnes in condemnationem nascerentur."[4]) „Da er lauter Schuldige zeugt"[5]), „so ist der eine Mensch für uns die Ursache des Todes und der Feindschaft mit Gott."[6])

Als Sünde des ganzen Geschlechtes befleckte die Ursünde nicht allein die Natur des Stammvaters, sondern auch diejenige aller seiner Nachkommen. „Die Apostasie des ersten Menschen, dessen Wille durch kein Hemmnis beschwert, sich der größten Freiheit erfreute, war ja eine so große Sünde, ut ruina eius natura humana tota est collapsa."[7]) „Einst mit der Fähigkeit bedacht, durch freie Wahl zwischen Gut und Bös Himmel oder Hölle zu verdienen, ist jetzt die menschliche Natur in Adam wie in seinen Kindern der ewigen Verdammnis überantwortet."[8]) Allerdings „ist es keine fremde, wesenhaft schlechte Natur, die sich mit der guten in uns vereinigt, sondern es ist unsere eigene, die durch jene Sünde verschlechtert wurde, die durch den einen Menschen in die Welt eintrat und auf alle überging."[9]) Geschädigt und in einem Zustande, in dem sie nicht sein soll, ist sie vor Gott schuldig, ein Gegenstand seines Zornes und der Strafe wert. Denn: Quando Adam

---

[1]) contra Jul. op. imp. I, 48; 112; II, 176; Ambros. in Luc. VII, 15, 234.

[2]) de nuptiis et concup. II, 3, 8; 8, 20.

[3]) de corrept. et gratia 10, 28.

[4]) de peccat. mer. I, 11, 13; 29, 47; contra Jul. VI, 4, 19.

[5]) de peccat. mer. I, 11, 14; de peccato orig. II, 29, 34.

[6]) contra Jul. VI, 4, 10; 24, 80.

[7]) contra Jul. op. imp. III, 57; IV, 109; 114; 120; V, 3; VI, 28; 103; de natura et gratia I, 67, 81 etc.

[8]) contra Jul. op. imp. V, 58.

[9]) contra Jul. op. imp. IV, 128; III, 11.

propria voluntate peccatum illud grande peccavit, naturam in se mutavit, vitiavit, obnoxiavit humanam.[1])

Augustin findet daher die Behauptung der Pelagianer unbegreiflich, Adams Sünde habe nur ihm allein und nicht auch dem ganzen Geschlechte geschadet. Die Schrift mit ihrem in quo omnes peccaverunt[2]), mit ihrem per unum hominem etc., per inoboedientiam unius hominis, per unius delictum etc.[3]) muß sie ja vom Gegenteile überzeugen. Desgleichen auch die gesamte kirchliche Tradition. Ein Irenäus[4]), ein Cyprian[5]), ein Olympius[6]), ein Hieronymus[7]), ein Reticius von Autun[8]), Hilarius von Poitiers[9]), Ambrosius[10]), Gregor von Nyssa[11]), Basilius[12]), Johannes von Konstantinopel[13]) sprächen deutlich gegen sie. Auch die Synoden von Karthago[14]), Konstantinopel[15]) und Palästina (Diospolis)[16]) hätten wie die Päpste Innozenz und Zosimus[17]) ihre Lehre verworfen.

Ihre Anschauung sei daher eine Neuerung[18]) und eine offenkundige Häresie[19]), durchdrungen vom Geiste der Ab-

[1]) contra Jul. op. imp. IV, 104; III, 161; VI, 28; contra Jul. III, 12, 24. Vgl. weiter unten.

[2]) Vgl. oben S. 15 und zahllose andere Stellen.

[3]) Vgl. weiter unten.

[4]) contra Jul. I, 3, 5.

[5]) contra Jul. I, 3, 6; cf. II, 3, 6; 8, 25.

[6]) contra Jul. I, 3, 8.

[7]) contra Jul. I, 7, 34.

[8]) contra Jul. I, 3, 7.

[9]) contra Jul. II, 8, 26 ff.

[10]) contra Jul. I, 3. 10; 7, 30; cf. II, 3, 5; 4, 8; 5, 10; 7, 19; 9, 32 etc.

[11]) contra Jul. I, 5, 15 ff.

[12]) contra Jul. I. 5, 17 ff.

[13]) contra Jul. I, 6, 21 ff.; cf. noch contra Jul. op. imp. II, 37 ff.

[14]) contra Jul. III, 2, 4; contra Jul. op. imp. II, 103; 107.

[15]) loc. cit.

[16]) loc. cit.; I, 5, 9 werden die hier anwesenden Bischöfe namentlich aufgeführt mit der Bemerkung, sie hätten Pelagius freigesprochen, weil er die Lehre verdammte, die fürderhin nach ihm genannt wurde.

[17]) contra Jul. VI, 12, 37.

[18]) contra Jul. op. imp. II, 112; contra Jul. III, 2, 5.

[19]) contra Jul. op. II, 103; 146; 158; IV, 112; V, 54; VI, 1; 8; 35; cf. II, 62; III, 178; II, 79; contra Jul. III, 2, 4.

trennung[1]) und des Paradoxismus.[2]) Sie prahlten nur[3]) und schwätzten nur eitles Zeug.[4]) Und von Julian, seinem gewichtigsten Gegner, meint er auch noch, seine dialektischen Spitzfindigkeiten[5]) hielten ihn im Irrtume fest.[6]). Doch sei er nur ein Philosophaster.[7]) Darum freue er sich, nicht Aristoteles oder Chrysippus oder gar Julian mit seiner albernen Geschwätzigkeit zum Lehrer zu haben, sondern Christus.[8])

2. Die augustinische Ansicht über die universale Bedeutung der Ursünde fand nicht den Beifall der Pelagianer und ihres Vertreters Julian. „Durch den schlechten Willen jenes einen Menschen sollen also", meint dieser, „alle in ihm gesündigt haben, als alle jener eine waren. Wenn alle jener eine waren: wie haben alle durch den üblen Willen jenes Mannes gesündigt? Es konnten doch alle, die nach dir (sc. Augustin) in ihm waren, durch ihren eigenen Willen sündigen. Ja jener, der allein die Rache zu tragen hat, ist, um konsequent zu sein, unglücklicher als alle, wiewohl alle nach dir in ihm gefehlt haben. Daher hatten die Kinder einen Willen nicht nur, bevor sie geboren wurden, sondern schon, ehe ihre Urgroßväter gezeugt wurden, und sie erfreuten sich der freien Wahl, als der Same für ihr Wesen noch nicht da war. Warum schreckst du deshalb vor der Behauptung zurück, sie hätten zur Zeit ihrer Empfängnis einen freien Willen, durch den sie die Sünde nicht naturaliter erhalten, sondern frei begehen; warum schreckst du davor zurück, wenn du glaubst, die heute Empfangenen hätten schon vor vielen Jahrhunderten sensum, iudicium, efficientiam voluntatis gehabt? ... Es gibt also auch nach deiner Meinung keine Erbsünde. Denn, waren alle, die

[1]) contra Jul. op. imp. II, 232.
[2]) contra Jul. III, 3, 8.
[3]) contra Jul. I, 4, 11; cf. contra Jul. op. imp. II, 105.
[4]) contra Jul. op. imp. II, 82; 62; III, 178.
[5]) contra Jul. II, 147; 159; IV, 120; V, 39; contra Jul. III, 7, 15.
[6]) contra Jul. op. imp. II, 103.
[7]) contra Jul. op. imp. VI, 18.
[8]) contra Jul. op. imp. V, 23.

sündigten, dort, so haben sie kein Erbübel, da sie es alle durch ihr eigenes Bestreben herbeiführten. Tradux ergo peccati non solum catholica veritate destruitur, verum etiam patroni sui argumentis omnibus." [1]) Augustin beruft sich für seine Erklärung auf Ambrosius [2]) und fährt dann fort: Poterat Ambrosius hoc intelligere, quod tu non potes, non hoc dici propter arbitrium singulorum, sed propter originem seminis unde omnes futuri erant: secundum quam originem omnes in illo uno erant et hi omnes unus ille erant, qui in seipsis nulli adhuc erant. Secundum hanc originem seminalem etiam Levi in lumbis patris sui Abraham fuisse dicitur, quando Melchisedech decimatus est Abraham. Daher hat auch Levi selbst damals den Zehnten gegeben nicht in sich selbst, sondern in jenem, in dessen Lenden er war: nec voluit nec noluit decimari, quoniam nulla eius voluntas erat, quando secundum substantiam suam nec ipse adhuc erat; et tamen secundum rationem seminis non mendaciter nec inaniter dictum est, quod ibi fuit et decimatus est ... Als Vater Abraham nach seinem eigenen Willen den Zehnten gab, wie konnte Levi durch den Willen desselben den Zehnten geben, er, der keinen Willen hatte, da er überhaupt noch nicht existierte? Aus diesem Grunde, oder vielmehr aus diesen Irrtum sagst du auch uns: Als der erste Mensch durch seinen Willen sündigte, wie konnten in ihm durch dessen Willen Menschen sündigen, die noch keinen eigenen Willen hatten, da sie ihrer Substanz nach noch ein Nichts waren? Aber, hör doch auf, dummes Zeug zu schwätzen (vana garrire): Alle, die, weil noch nicht geboren, nicht aus eigenem Willen Gutes oder Böses tun konnten, konnten damals in dem einen Menschen sündigen, in dem sie per seminis rationem waren, als er durch seinen eigenen Willen jene große Sünde beging und in sich die menschliche Natur änderte, befleckte und der Schuld und Strafe überantwortete (obnoxiavit)...

---

[1]) contra Jul. op. imp. IV, 104.
[2]) in Luc. IV, 4, 38; VII, 15, 24.

Wenn du kannst, so versteh' es; wenn nicht, so glaub' es."[1]) Weil also alle mit Adam eine physische Einheit bildeten, weil sie auf Grund der physischen Einheit auch eine Familieneinheit oder eine moralische Einheit mit ihrem Haupte und Vater abgaben, haben alle im Paradiese durch ihn und in ihm gefehlt. Wie nach Familienrecht war nämlich Adams Tat auch die Tat seiner Kinder, und wie nach Familienrecht haben sich diese in den Besitz zu teilen, den jener für sich und für sie erwarb: nämlich in Schuld und Strafe. Denn „iure seminationis atque germinationis sind die Sünden der ersten Eltern auch die Sünden des Geschlechtes."[2]) „Hinc est", muß darum Julian hören, „quod vehementer erratis, hinc estis haeretici, hinc adversus catholicam fidem, quae evitans haereticos eloquia divina sectatur eisque munitur, novitias machinas humanis et vanis argumentationibus componere audetis: quoniam nescitis et quod intelligere non potestis, credere recusatis, quid valeant in seriem generationis seminum nexus et in creaturis, quas deus alias ex aliis secundum genus suum nasci voluit, quanta sint et quam sint ineffabilia, quamque etiam nullo penetrentur sensu, nulla cogitatione comprehendantur naturalia iura propaginis .... Nonne ipsa quae occultissima esse diximus et tamen plus quam credibile est valere cognoscimus, naturalia propaginis iura fecerunt, ut duo genitus nondum pignentes adhuc in utero matris duo populi (sic!) dicerentur (genes. 25, 23)."[3]) Nach dem nämlichen ius propaginis, das hier offenbar nicht mit dem Naturgesetze, wonach Ähnliches wieder Ähnliches erzeugt, zusammenfällt, sondern darauf gründet, also auf Grund der nämlichen physischen und moralischen Einheit haben dann die Kinder Israels in Ägypten gedient[4]), und „nach demselben allzu verborgenen und viel vermögenden

---

[1]) contra Jul. op. imp. IV, 104; cf. V, 64; de civit. dei XIII, 14, ep. 98.

[2]) contra Jul. op. imp. I, 48; 57.

[3]) contra Jul. op. imp. VI, 22.

[4]) loc. cit.

Rechte der Fortpflanzung (propaginis) war es konsequent, daß diejenigen zugleich mit Adam verdammt wurden, die in seinen Lenden waren, wie es konsequent war, daß diejenigen zumal und zugleich den Zehnten gaben, qui eo iure propaginis et ratione seminis erant in lumbis Abrahae."[1]) „Sic enim erant omnes ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est, quemadmodum fuerunt Israelitae in lumbis Abrahae, quando decimatus est et ideo sine illis decimatus non est."[2]).

Man kann hier fragen, ob die physische und die darauf basierende moralische Einheit, kurz, ob die iura naturalia propaginis für den einzelnen Schuld und Strafe bedingen können. Umsomehr, als Gott selber im alten Testament befahl: „Die Väter sollen nicht für die Söhne und die Söhne nicht für die Väter sterben. Jeder sterbe nur für seine Sünde."[3]) „Aliter iudicat deus, aliter homini praecipit, ut iudicet", antwortet der Heilige darauf.[4]) „Das Gesetz im Deuteronomium gilt nur für Kinder, die bereits geboren sind, nicht aber für jene, die im Stammvater, in welchem sie alle sündigten und sterben, verurteilt wurden."[5]) „Nur den Menschen ist für ihr Gericht vorgeschrieben, die Väter sollten nicht für die Söhne und die Söhne nicht für die Väter sterben, da nur der Vater oder nur der Sohn schuldig ist."[6]) „Nur vom menschlichen Gerichte verlangt die Autorität der göttlichen Vorschrift, die Kinder sollten nicht für die Eltern büßen; anders aber steht es beim göttlichen, wo der Herr spricht:[7]) Reddam peccata patrum in filios."[8]) Danach steht vor Gottes Gericht Adam nicht allein ob der ersten Sünde als Angeklagter da. Weil

---

[1]) loc. cit.
[2]) contra Jul. op. imp. V, 12.
[3]) 5. Mos. 24, 16.
[4]) contra Jul. op. imp. III, 12.
[5]) loc. cit.
[6]) loc. cit.
[7]) 5. Mos. 5, 9.
[8]) contra Jul. op. imp. III, 15.

er mit seinem ganzen Geschlechte eine Einheit darstellt wegen der naturalia iura seminationis atque germinationis, faßt ihn Gott mit seinen Kindern auch in seinem Urteile als eine moralisch-rechtliche Einheit auf. Also nicht wegen der physisch-moralischen Einheit des Geschlechtes als solcher, sondern nur weil sie Gott in seinem Urteile gelten läßt, nur weil er sich vorbehält: Reddam peccata patrum in filios, nur weil er die physisch-moralische Einheit durch sein Urteil gleichsam ergänzt und vervollständigt und so zu einer höheren Einheit erhebt, haben alle im Stammvater gesündigt. Daher: „Manet reatus quippe omnino, donec remittatur. Ubi ergo manet nisi in occultis legibus dei, quae conscriptae sunt quodammodo in mentibus angelorum, ut nulla sit iniquitas impunita nisi quam sanguis mediatoris expiaverit, cuius signo crucis consecratur unda baptismatis, ut ea diluatur reatus tamquam in chirographo scriptus, ut notitia spiritualium potestatum, per quas poena exigitur peccatorum? Huic chirographo nascuntur obnoxii omnes in carne de carne carnaliter nati.“ [1])

Die Rechtseinheit ist aber durch einen speziellen, positiven Beschluß Gottes begründet. „Ob Gott durch sich selbst oder durch einen Propheten ein Urteil ergehen läßt: in keinem Falle bindet er seine eigenen Gerichte durch die Vorschrift im Deuteronomium. Sonst hätte er bei der Sintflut außer Noahs Familie auch die Kinder retten müssen, die doch ihre Väter (in der Sünde) noch nicht nachgeahmt hatten. Desgleichen hätte das Feuer nur die (erwachsenen) Sodomiter und nicht auch deren Kinder verzehren dürfen. Hätte er das gewollt, so hätte er es in seiner Allmacht auch sicherlich gekonnt. Auch jener Achar (für Achaz) ward nur für sich allein als Übertreter des Gesetzes befunden, und demnach mußten auch seine Söhne und Töchter mit ihm sterben. Und was soll es dann mit den vielen Städten sein, die unter Führung des Gottesmannes Jesu Nave zerstört wurden? Fand

[1]) contra Jul. VI, 19, 62; cf. contra Jul. op. imp. VI, 21; sermo 231, 2.

nicht alles darin den Tod, so daß nichts Lebendes mehr zurückblieb?[1]) Was hatten dabei die Kinder Schlimmes getan? Mußten sie nicht nach Gottes Gericht gemeinsam mit den Vätern die Strafe für deren Sünden tragen, die sie nicht kannten und auch nicht nachahmen konnten?"[2]) Die Rettung Noahs, die Zerstörung Sodomas, der Untergang der Familie des Königs Achar, die Vernichtung der Städte durch Jesu Nave gehen ohne Zweifel auf spezielle Urteile Gottes zurück. Dafür zeugt die Bibel, der die Beispiele entnommen sind und ebenso der Wortlaut des Zitates: Judicia sua deus, sive per seipsum sive cum homines ... iudicat ... non alligavit hac lege.[3]) Auf der nämlichen Linie wie die genannten Urteile steht auch jenes über Adam und seine Nachkommen. Im gleichen Zusammenhange wird es ja von Augustin erwähnt. Voluit deus, Gott wollte eben, wie er dort wollte[4]), und deshalb konnte der Stammvater sein Geschlecht anfänglich zum Lohne oder zur Schuld, dann aber nur zur Schuld vertreten.

Für uns mag es unbegreiflich sein, wie Adam als unser moralisch-juridisches Haupt handeln konnte; aber: „Von den menschlischen Urteilen, Julian, unterscheide die göttlichen, und du wirst erkennen, Gott strafe mit Recht die Sünden der Väter an den Kindern."[5]) „Er ist ja gewiß gerechter als jeglicher Mensch."[6]) Darum: „Hoc ad dei iudicium, non ad hominem pertinet sicut alia multa, de quibus homines iudicare omnino non possunt. Et ideo aliter mandavit homini parentes et filios iudicandos iam separatim proprias vitas agentes, aliter autem iudicavit ipse, quando praevaricatricem naturam, quam noverat in radice, quamvis nondum pullulasset in germine, secundum inscrutabilem iustitiam suam cum

---

[1]) Josue Kap. 7ff.
[2]) contra Jul. op. imp. III, 12; cf. IV, 128—129.
[3]) cf. pag. 22. Anm. cf. pag. 24, Anm. 1.
[4]) contra Jul. op. imp. III, 20; 14ff.; 57ff.
[5]) contra Jul. op. imp. III, 27; 17; 22; 30.
[6]) contra Jul. op. imp. III, 12.

stirpe damnavit . . . Novit ipse (videl. deus), cur haec ipsa faciat, quando facit; id autem humana infirmitas nescit."[1])

Der geheimnisvolle, spezielle Willensentscheid des Allerhöchsten gehört aber nicht der natürlichen, sondern der übernatürlichen Ordnung an. Zwar ist dies nirgendwo direkt zu lesen, jedoch bestimmt zu erschließen. „Beide erwähnt der Apostel," sagt der Kirchenvater einmal, „die Sünde in Adam und die Gerechtigkeit in Christus, den Tod in Adam und das Leben in Christus."[2]) „Er redet hierbei von zwei Menschen: vom einen, nämlich vom ersten Adam, durch dessen Sünde die Nachkommen gebunden wurden, und vom zweiten Adam, der nicht bloß Mensch, sondern auch Gott ist und uns von der väterlichen wie von der eigenen Schuld erlöst hat."[3]) „Wie nämlich Christus einer ist, in dem alle gerechtfertigt werden, so ist auch Adam einer, in dem alle sterben."[4]) Und: „So wird dem geborenen Kinde die Ungerechtigkeit des ersten Menschen zur Übernahme der Strafe angerechnet, wie dem wiedergeborenen die Gerechtigkeit des zweiten Menschen zur Erlangung des Himmelreiches."[5]) Adam und Christus werden demzufolge in Parallele gesetzt. Wie dieser die Menschheit vor Gott zur Gerechtigkeit vertrat, so vertrat sie jener vor dem Ewigen zur Sünde. Wie aber Christus nur durch ein übernatürliches Gesetz des Vaters zum moralisch-juridischen Haupte des Menschen wurde, so kann es auch Adam nur durch eine übernatürliche Anordnung des Schöpfers geworden sein. Die Parallele drängt notwendig darauf hin.

Mit der auf positiv übernatürlichem Gesetze basierenden Vertretung des Geschlechtes durch Adam rechtfertigt also

---

[1]) contra Jul. op. imp. III, 33; 57; cf. IV, 128—129.

[2]) de peccat. mer. III, 11, 19; de nuptiis et concup. II, 18, 33; 27, 46; contra Jul. VI, 24, 77; 24, 80; 4, 10; contra Jul. op. imp. II, 197 etc.

[3]) de trinitate XIII, 16, 21.

[4]) de peccat. mer. I, 15, 19; 10, 11; 13, 16; de peccat orig. II, 24, 28; contra Jul. op. imp. I. 35.

[5]) contra Jul. op. imp. I, 57; und zahlreiche andere Stellen.

Augustin die universale Bedeutung der ersten Sünde. Sie hat er sicherlich auch im Auge, wenn er die Frage wagt: Quid est, quod dicit Julianus? Non peccat iste, qui nascitur, non peccat ille, qui genuit, non peccat iste, qui condidit: per quas rimas inter tot praesidia innocentiae peccatum fingis ingressum? Quam quaerit latentem rimam, cum habeat apertissimam ianuam? „Per unum hominem“ ait apostolus, „per inoboedientiam unius hominis“ ait apostolus, „per unius delictum“ ait apostolus. Quid quaerit amplius? Quid quaerit apertius? Quid quaerit inculcatius?[1])

II. Die Erbsünde.

1. Entsprechend ihrer Annahme, Adams Sünde habe nur ihn allein betroffen, lassen die Pelagianer auch keine natura vitiata vom Stammvater auf die Nachkommen übergehen. Daher befindet sich nach ihnen der Mensch bei seiner Geburt im nämlichen Zustande wie Adam vor der Sünde.[2]) Ganz anders Augustin. Die universale Bedeutung der Ursünde treibt ihn zu gegensätzlichen Konsequenzen. „Die Natur,“ erfahren wir, „mit der ein jeder aus Adam geboren wird, bedarf des Arztes, weil sie nicht gesund ist.“[3]) „Ja es ist der menschlichen Natur sogar unmöglich, in denjenigen schuldlos zu sein, die von Natur aus Kinder des Zornes sind, indem sie von Adam erhalten, was in ihm Fehlerhaftes ist.“[4]) „Denn, was für den ersten Menschen Strafe war, ist für uns Natur, weshalb der Apostel sagt: Fuimus et nos natura filii irae sicut et ceteri (Eph. II, 3) „Natura filii irae“ i. e. portantes vindictam.“[5])

Jeder empfängt demnach von seinen Eltern eine Natur, die jener Adams nach der Sünde gleicht, d. h. unter Schuld und Strafe steht. „Obnoxiavit Adam in se naturam

---

[1]) de nuptiis et concup. II, 28, 47; contra Jul. op. imp. V, 28.

[2]) contra Jul. I, 5, 19.

[3]) de natura et gratia I, 3, 3; 19, 21; 20, 22; contra Jul. op. imp. VI, 12; II, 129 etc.

[4]) de natura et gratia I, 63, 57.

[5]) in psalm. 37, 5.

humanam."[1]) "Non ita mansit natura, ut condita est. Ideo crimini probatur obnoxia suamque stirpem suo crimini tamquam haereditario fecit obnoxiam."[2]) "Radix profert damnata damnatos."[3])

Durch die schuldige Natur werden nun alle Menschen vom ersten Augenblicke ihres Daseins an zu eigentlichen Sündern. "Wie vom Menschen der Mensch, so stammen vom Sünder die Sünder; von dem, der dem Tode verfallen war, die Sterblichen, vom Verworfenen die Verworfenen."[4]) "So wird jeder geboren, wie Adam durch die Sünde wurde: schuld- und straffällig."[5]) "Man kann daher in jedem neugeborenen Kinde Adam wieder erkennen"[6]), "weil jedes den ersten Menschen anzieht"[7]), indem "der erste Sünder, der erste Übertreter wieder nur Sünder zeugt, deren Los der Tod ist."[8]) "Daher kann jeder mit David klagen, ob nun dieser sich selbst oder das ganze Geschlecht (persona generalis ipsius hominis) im Auge hat: Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea."[9]) Mit und unter der Sünde geboren[10]), hat "jeder das Reich des Todes in sich, d. h. die Schuld der Sünde, die ihn zum ewigen Leben nicht kommen läßt, sondern zum zweiten, immerwährenden Tode führt."[11]) Denn "verkauft unter die Sünde, im Tode des ersten Menschen liegend und mit Schuld beladen, ehe wir noch frei tätig sein können[12]), sind wir vom Reiche Gottes,

---

[1]) contra Jul. op. imp. IV, 104; III, 161; VI, 28; contra Jul. III, 12, 24.
[2]) contra Jul. op. imp. III, 158.
[3]) contra Jul. III, 12, 24; contra Jul. op. imp. II, 87; cf. IV, 109.
[4]) de peccat. mer. I, 11, 13; de civitate dei XIII, 14.
[5]) contra Jul. op. imp. III, 198.
[6]) sermo 174, 8, 9; contra Jul. op. imp. II, 185; de catech. rud. 18, 30.
[7]) contra Jul. op. imp. II, 202; 191; 193; IV, 123; VI, 22.
[8]) sermo 153, 11, 14.
[9]) de peccat. mer. I, 24, 34; ps. 50, 7.
[10]) contra Jul. op. imp. III, 79.
[11]) de peccat. mer. I, 11, 13; de anima et eius orig. I, 13, 16; contra Jul. op. imp. III, 33; II, 99; ep. 157, 19.
[12]) sermo 153, 11, 14.

vom Heile und dauernden Glücke getrennt." [1]) Wir stehen unter der Macht Satans[2]), sind den Dämonen zum Gespötte[3]) und wie sie der Finsternis[4]) und der Verdammung ausgeliefert.[5]) Ein Glied der massa damnata, hat jeder die Verwerfung auf sich.[6])

Weil wir schon bei der Geburt Hörige des Teufels sind, werden an uns exorzismus und exsufflatio vorgenommen[7]), weil wir vor Gott wahrhaftig schuldig sind, werden wir zur Taufe gebracht[8]), auf daß die Schuld erlassen[9]), die Herrschaft Satans gebrochen[10]), und der ewige Tod ferne gehalten wird.[11]) Nur die Taufe wappnet gegen die Hölle.[12]) Wer sie nicht empfängt, wird verdammt, denn es gibt keinen Ort zwischen Himmel und Hölle, an dem man im Glücke weilen könnte, wie die Pelagianer wollen.[13]).

---

[1]) de peccat. mer. I, 12, 15; ep. 186, 33.

[2]) contra duas epist. Pelag. I, 6, 11; 17, 35; de peccat. mer. II, 40, 44; de nuptiis et concup. I, 1, 1; 20, 22; 23, 25; II, 3, 8; 18, 33; 29, 50; contra Jul. VI, 2, 3; III, 9, 19; contra Jul. op. imp. I, 60; 62; 63; 64; III, 46; de trinit. XIII, 11, 16; 16, 21; 20, 25 etc.

[3]) contra Jul. V, 21, 67; 5, 12; contra Jul. op. imp. IV, 123.

[4]) de nuptiis et concup. I, 20, 22; contra Jul. op. imp. VI, 23.

[5]) de peccat. mer. I, 12, 15; 16, 21; contra Jul. op. imp. II, 105.

[6]) de natura et gratia I, 5, 5; de corrept. et gratia VII, 12, 13; sermo 167, 7, 9; contra Jul. op. imp. I, 126; 127; 128; 136; 137; III, 97; 161; IV, 2; contra Jul. III, 4, 10; cf. übrigens: Odilo Rottmanner, Augustinismus, pag. 8.

[7]) de symbolo ad catech. I, 2; de nuptiis et concup. I, 20, 22; II, 29, 50; contra Jul. III, 3, 8; 5, 12; contra Jul. op. imp. IV, 77; III, 82; de peccat. mer. I, 34, 63.

[8]) Unzählige Male in de nuptiis et concup., de peccat. mer., contra Jul. und contra Jul. op. imp. und in den anderen antipelagianischen Schriften.

[9]) ep. 186, 27; contra Jul. IV, 15, 45ff.; enchir. cap. 51; cf. Anm. 8.

[10]) de peccat. mer. I, 26, 39.

[11]) de peccat. mer. I, 39, 70; contra Jul. III, 18, 35.

[12]) de peccat. mer. I, 16, 21; de corrept. et gratia 7, 18, 19; 10, 28; cf. Anm. 7.

[13]) de anima et eius orig. I, 9, 11; II, 12, 17; 13, 19; III, 11, 16, 17; de peccat. mer. I, 12, 15; 16, 21; 18, 23; 21, 30; 22, 31; contra Jul. I, 5, 19; V, 11, 14 etc.

Wäre der Mensch bei der Geburt schuldlos, wie könnte ihn dann der gerechte Gott mit so viel Mühsal und Elend und schließlich sogar mit dem Tode bestrafen? „Dic, Juliane, qua iustitia retributum sit parvulis grave iugum tam magnae manifestaeque miseriae; dic qua iustitia ille parvulus adoptetur in baptismo, ille sine hac adoptione moriatur?“[1]) „Quaero qua causa innocens imago dei vitae privatione punietur, si nullum peccatum ex humana propagatione contrahitur?“[2]) Es gilt eben: „Im Tode der Sünde, in Krankheit, Knechtschaft, Gefangenschaft und Finsternis stehen alle mit Recht unter Satan, dem Fürsten der Sünde, und gehen dem Gerichte entgegen.“[3])

2. Alle Menschen sind mithin schon bei ihrem Eintritte ins Leben wahrhaft Sünder. Das Erbe der an Schuld und Strafe geketteten Natur tut es ihnen an. Durch ihren Besitz werden sie zu Söhnen des Zornes.

Wie nun die Natur vererbt ist, so muß es offenbar auch die Sünde sein, die durch sie im neugebornen Kinde bedingt wird. Daher: Natura suam stirpem suo crimini tamquam haereditario fecit obnoxiam.“[4]) „Peccatum originale ex nostrae depravatione naturae . . . a nascentibus trahitur.“[5]) „Man muß die Übertretung der beiden ersten Menschen als eine so große Sünde betrachten, daß sie die Natur aller von Mann und Weib Geborenen verschlechtern und durch den gemeinsamen Reat der gleichsam vererbten Schuld (tamquam haereditarii debiti) der ‚Handschrift‘ verpfänden konnte.“[6]) Denn „der gerechte Gott gibt zu verstehen, durch die Sünde der Stammeltern würden auch deren Nachkommen seine erb-

---

[1]) contra Jul. op. imp. I, 35; 36; 39; 40; II, 16; 18; 22; 66; 67; III, 48; 49; 95; 146; VI, 17; 20; 21; 27; contra Jul. III, 5, 11; 3, 9; 4, 10; de amina et eius orig. I, 13, 16; II, 6, 11 etc.

[2]) contra Jul. I, 5, 19.

[3]) de peccat. mer. I, 26, 39; cf. contra Jul. op. imp. V, 6.

[4]) Vgl. oben S. 26, Anm. 2.

[5]) contra Jul. op. imp. IV, 109.

[6]) contra Jul. op. imp. VI, 21.

lichen Schuldner (haereditarii debitores)."[1] „Die Sünde, welche durch den ersten schlechten Willensakt des Menschen begangen wurde, ist deshalb in gewissem Sinne erblich (quodammodo haereditarium) geworden."[2] „Durch sie kamen auf das ganze Geschlecht Sünde und Tod wie erbliche Übel (tamquam haereditaria mala)."[3] Jure seminationis atque germinationis haben sich dann alle in den Besitz des Stammvaters zu teilen.[4] Darum seufzen auch alle unter der Sünde, die sie bei der Geburt erblich erhalten, und müssen (allenfalls) mit ihr wie mit einer ererbten Schuld (cum illo haereditario debito) von hier scheiden."[5])

Auf eine Erbsünde bezieht sich dann augenscheinlich auch die Äußerung: „Pertransiit mors in omnes" (Röm. 5, 12). Pertransiit: Daher kommt es, daß auch das Kind schuldig ist, qui peccatum nondum fecit, sed traxit. Denn jene Sünde blieb nicht in der Quelle, strömt auch nicht auf den einen oder anderen, sondern auf alle über."[6]

Wenn ferner die persönlich begangene Sünde dem originale peccatum gegenüber gestellt wird, so ist letzteres wieder deutlich als ererbte Sünde gekennzeichnet.[7]

Wie bekannt, wollten endlich die Pelagianer die Erbsünde für eine bloße Nachahmungssünde gehalten wissen. Aber: „Das Apostelwort: Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod", sagt Augustin, „wollen diese Neuerer gewaltsam verdrehen ... Wollte der Apostel von jener Sünde reden, welche non propagatione, sed imitatione in die Welt eintrat, so müßte er nicht Adam, sondern Satan ihren Fürsten nennen, da geschrieben steht:

[1] contra Jul. op. imp. VI, 21.
[2] retract. I, 13, 5.
[3] de trinit. XIII, 16, 21.
[4] cf. oben pag. 23.
[5] de correptione et gratia 13, 42; cf. de peccat. mer. I, 19, 25; 24, 34.
[6] sermo 153, 11, 14.
[7] z. B. de peccat. mer. I, 13, 16; 11, 13; 17, 22; II, 27, 46; 29, 47; de corrept. et gratia 13, 42; contra Jul. op. imp. II, 97; VI, 35.

‚Ab initio diabolus peccat.‘[1]) ... Weil daher der Apostel nur von jener Sünde und von jenem Tode redet, die propagatione vom ersten Menschen auf alle übergehen, so bezeichnet er jenen als Fürsten, von dem die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ihren Anfang nahm.“ [2]) „Die Menschen ahmen zwar Adam nach, so oft sie durch ihren Ungehorsam ein göttliches Gebot übertreten; aber etwas anderes ist ein Beispiel für freiwillige Sünder, etwas anderes die Quelle für die Geburt mit der Sünde.“ [3]) Deshalb heißt es „in Adam sündigen alle, weil nicht nur seine Nachahmung Sünder macht, sondern auch die Strafe, die durch das Fleisch zeugt.“ [4]) Gewiß „ahmen die Heiligen Christus zur Nachfolge seiner Gerechtigkeit nach ... Seine Gnade bewirkt jedoch in unserem Innern außer der Nachahmung auch noch die Erleuchtung und Rechtfertigung. Wie deswegen Christus, in welchem alle das Leben erhalten, seinen Gläubigen außer dem Beispiele zur Gerechtigkeit, das er seinen Nachfolgern gibt, auch noch die geheimnisvolle (occultissima) Gnade seines Geistes verleiht, die er verborgen seinen Kindern eingießt: so ist Adam, in welchem alle sterben, nicht bloß ein Beispiel zur Nachahmung für diejenigen, welche das Gebot des Herrn freiwillig übertreten, sondern er macht auch alle in sich durch die verborgene Pest seiner fleischlichen Begierlichkeit dahinsiechen, die von seinem Stamme kommen.“ [5])

Wäre übrigens die Sünde bei der Geburt keine Erbsünde, wie könnten sie dann die zur persönlichen Sünde noch unfähigen Kinder auf sich haben? „In jedem Falle haben sie gesündigt. Wo haben sie gesündigt? Ich frage dich: wann und wie haben sie gesündigt? Sie wissen nicht, was gut und

---

[1]) 1. Joan. 3, 8.

[2]) de peccat. mer. I, 9, 9; 13, 17, 18; de nuptiis et concup. II, 27, 44; contra Jul. op. imp. II, 47—49; 51; 53—54.

[3]) de peccat. mer. I, 9, 10.

[4]) de peccat. mer. I, 15, 19; 9, 11; 19, 24; 15, 13, 17; II, 32, 37; contra Jul. op. imp. II, 194; III, 84—85; contra Jul. I, 5, 19; epist. 157, 12.

[5]) de peccat. mer. I, 9, 10; 10, 11; 12, 15; 15, 19; de natura et *gratia I, 9, 10.*

bös ist. Eine Sünde sollen nun erhalten, die kein Gebot fassen? Überführe mir die Kinder der Sünde ... Zeige mir ihre (persönliche) Schuld."[1]) Es wird dir aber nicht gelingen. Denn: Neque enim sermone vel documentis opus est, quibus innocentia probetur infantum, quantum ad eorum pertinet vitam quam recenti ortu in seipsis agunt, si eam non agnoscit sensus humanus nullis adminuculis cuiusquam disputationis adiutus.[2]) Nonne tanta infirmitas animi et corporis, tanta rerum ignorantia, tam nulla omnino praecepti capacitas, nullus vel naturalis vel conscriptae legis sensus aut motus, nullus in alterutram partem rationis usus hoc multo testatiore silentio, quam sermo noster proclamat atque indicat?[3])

Die Schuld der Kinder kann auch nicht auf einen Ungehorsam der präexistierenden Seele zurückgehen. „Nondum enim nati neque aliquid egerant boni aut mali, ut secundum electionem propositum dei maneret non ex operibus sed ex vocante dictum est quod maior serviret minori?"[4])

Die Sünde bei der Geburt muß demzufolge eine Erbsünde im eigentlichen Sinne sein. Wer anders denkt, verstößt wie die Pelagianer gegen die katholische Lehre.[5]) „Der katholische Glaube zweifelt ja nicht an einer ererbten Schuld."[6]) Und „diesen Glauben verteidigten nicht etwa unbedeutende, sondern gewichtige und charakterfeste Männer, Männer, die in der Kirche belehrt wurden und dann wieder die Kirche lehrten, und sie verteidigten ihn bis zu ihrem Tode."[7]) Darum konnte Augustin sprechen: „Julian! Ich habe in Übereinstimmung mit der klarsten Lehre der Väter als wahr ver-

---

[1]) sermo 165, 6, 7.
[2]) de peccat. mer. I, 17, 22; 9, 10.
[3]) de peccat. mer. I, 35, 65; contra Jul. op. imp. II, 202; I, 57; VI, 22; 163; contra Jul. VI, 9, 24.
[4]) de peccat. mer. I, 22, 31: Röm. 9, 11.
[5]) contra Jul. III, 23, 52.
[6]) contra Jul. op. imp. IV, 136; cf. de nuptiis et concup. II, 12, 25.
[7]) contra Jul. op. imp. IV, 136. Vgl. oben S. 17, wo die Namen dieser Männer zu finden sind.

kündet, der Mensch sei bei der Geburt unschuldig, insofern er keine persönlich begangene Sünde auf sich habe, aber schuldig, insofern die Erbsünde auf ihm laste." [1])

3. Der Natur der Sache nach kann die Erbsünde nur in einem sündhaften Habitus bestehen. Der Kirchenvater hält auch daran unbedingt fest. Als ihm darum Julian die Definition vorhielt: Peccatum est voluntas admittendi vel retinendi, quod iustitia vetat, antwortete er bündig: Hic peccatum definitum est, quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati. [2]) Zu letzterer Art gehört aber die Erbsünde. Sie ist daher ein Strafzustand, der seiner Unordnung wegen für den Träger die Schuld bedingt. „Wenn du, Julian, deswegen unterscheidest und weißt, etwas anderes sei die Sünde, etwas anderes die Strafe für die Sünde und etwas anderes beides zumal, d. h. eine Sünde, die zugleich Strafe ist, so wirst du einsehen, was von den dreien bei jener Definition zutrifft, wo sich der Wille zu etwas frei entschließt, das die Gerechtigkeit verbietet. Adams Sünde zählt nun zur ersten Art. Die Erbsünde jedoch gehört nicht zu jener Gattung, die wir an erster Stelle anführten und die den Willen zum Bösen voraussetzt — sonst wäre sie nicht in den Kindern, die noch keinen Willen haben. Sie gehört auch nicht zu jener Gattung, die wir an zweiter Stelle nannten — wir handeln ja jetzt von der Sünde und nicht von der Strafe, die keine Sünde ist, wiewohl sie der Sünde zukommt, so daß sie auch die Kinder leiden, indem sie um der Sünde willen einen sterblichen Leib haben. Der Tod des Körpers und alle Qualen sind aber noch keine Sünde. — Die Erbsünde fällt unter die dritte Spezies, bei der die Sünde auch Strafe ist." [3]) Schuld und Strafe zusammen gehen also von den Eltern auf die Kinder über [4]), Schuld und Strafe können sich aber nie zugleich an

[1]) contra Jul. III, 23, 5; I, 6, 22; de peccat. mer. I, 10, 11.
[2]) contra Jul. op. imp. I, 44; 47; II, 38; 80; V, 47; VI, 21.
[3]) contra Jul. op. imp. I, 47.
[4]) contra Jul. op. imp. VI, 27; 64.

einem Akte, sondern nur an einem Zustande finden, der Gott ob seiner Zerrüttung mißfällig ist.

Eine Zustandssünde ist auch die offenkundige Voraussetzung für die Annahme des Lehrers, die Erbsünde bestehe in der schuldhaften Begierlichkeit[1]); nur auf einen sündhaften Habitus weist auch die Bemerkung hin: „Es lebt der Fötus auch ohne die Eltern fort, wiewohl er ohne sie nicht existieren kann; und die Eltern, die seine Existenz verursachten, bewirken in keiner Weise seine Fortdauer. So kann auch die Sünde ohne den Willen fortdauern, wiewohl sie ohne ihn nicht existieren kann. Itaque etiam peccatum Adae, quoniam ipsum est, quod originaliter manet in posteris eius, nisi quibus in Christo remittitur, profecto cum dicitur et in ipsis sine voluntate non esse ad illius voluntatem refertur, qua factum est, ut esset, quod manendo et in posteris esset, non qua factum est, ut maneret, quod et sine voluntate iam posset . . . Et tamen manet nolente peccatore peccatum, quod a voluntate commissum est. Manet ergo, donec remittatur: et si nunquam remittatur, manebit in aeternum; neque enim mendaciter in evangelio dictum est: „Reus erit aeterni peccati.“[2])

4. Wie das letzte Zitat zeigt, ist der erbsündliche Habitus nichts anderes als der Habitus der Ursünde. Die Sünde Adams ist es ja, die in seinen Nachkommen bleibt, bis sie nachgelassen wird. Und: Die Sünde, welche durch den ersten schlechten Willensakt des Menschen ins Dasein kam, ist in gewisser Weise allen erblich geworden.[3]) „Sie blieb eben nicht in der Quelle, sondern strömte auf alle über“[4]), so daß das Verbrechen des ersten Menschen auf alle überging.[5]) Jeder zieht bei seiner Geburt Adam an[6]), d. h. empfängt seine Schuld und zwar die

---

[1]) Vgl. weiter unten.
[2]) contra Jul. op. imp. IV, 96; cf. nachher; Marc. 3, 29.
[3]) Vgl. S. 29. Anm. 2.
[4]) Vgl. S. 29. Anm. 6.
[5]) contra duas espist. Pelag. IV, 4.
[6]) Vgl. S. 26. Anm. 7.

nämliche, die jener hatte. Denn diese tritt in die Welt ein und geht auf alle über[1]) und verstrickt so die Nachkommen in die Schuld der Stammeltern.[2])

Als moralisch-juridisches Haupt des Geschlechtes verderbte Adam die menschliche Natur und machte sie vor Gott zum Gegenstande des Zornes.[3]) Die nämliche Natur vererbt sich nun mit der nämlichen Schuld auf jeden Menschen und macht ihn dadurch zum Erbsünder. Offenbar muß daher auch jeder die gleiche Schuld an sich haben wie die in Adam verschlechterte Natur, kurz, er muß die Ursünde an sich haben, die in der verschlechterten Natur als Habitus fortlebt. Denn: Natura suam stirpem suo crimini tamquam haereditario fecit obnoxiam.[4])

Es fällt aber die Erbsünde auch nur mit der habituellen Ursünde und mit keiner weiteren Sünde des Stammvaters zusammen. Nur von der Sünde Adams *κατ' ἐξοχῆν*, von der Sünde im Paradiese oder vom Genusse der verbotenen Frucht[5]) erfahren wir, sie ginge auf alle über. Nur die erste schlechte Willenstat des ersten Menschen wird erblich.[6]) Darum „haben wir zwar als Kinder noch keine persönliche Sünde; aber jene erste und einzige Schuld, die durch den e i n e n Menschen in die Welt kam, ist uns allen gemeinsam, weshalb geschrieben steht: in quo omnes peccaverunt.“ [7]) „Zieht sich einer durch Unmäßigkeit das Podagra zu und vererbt es auf die Söhne — was oft passiert —: heißt es nicht mit Recht, jenes Übel gehe vom Vater auf die Kinder über? . . . Was sich verschiedentlich bei den körperlichen Krankheiten findet, ist geschehen bei jener alten und großen Sünde des einen ersten Menschen, durch den die gesamte menschliche Natur geschä-

---

[1]) contra Jul. VI, 10, 27.
[2]) contra Jul. op. imp. VI, 21.
[3]) Vgl. S. 19 ff.
[4]) Vgl. S. 26.
[5]) Vgl. S. 15 ff.
[6]) Vgl. S. 29.
[7]) *contra* Jul. op. imp. II, 185; VI, 27.

digt wurde. Der Apostel spricht es klipp und klar in den Worten aus, die ihr zu verdunkeln sucht: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt."[1])

Nur bei der Ursünde handelte nämlich Adam als Vertreter seines Geschlechtes. Bei ihr allein waren ja alle, wie Augustin ständig annimmt, jener eine, weil sie noch alle in seinen Lenden waren. Die physische Einheit der Menschen war aber die Grundlage für die universelle Befugnis des Stammvaters.[2]) Daher: Aliud est illius hominis semen, quod sunt omnes homines, aliud diversa diversarum gentium semina, quae illud non interrumpunt, quia ex illo cuncta descendunt: neque agunt sua varietate, ut illud peccatum primi hominis, quo mutari meruit humana natura, quibuslibet longe post natis sit posteris eius noxium, sed ut magis minusve sit innoxium. Sicut enim quidam parentes aggravant peccatum originale (secundum poenales effectus scil.), ita quidam relevant (secundum eosdem effectus scil.); sed tollit, nisi ille de quo dictum est: „Ecce agnus dei, ecce, qui tollit peccata mundi."[3])

---

[1]) contra Jul. op. imp. II, 177.

[2]) Vgl. S. 19.

[3]) contra Jul. op. imp. IV, 133. Enchir. cap. 49 heißt es allerdings: Parentum peccatis parvulos obligari non solum primorum hominum, sed etiam suorum, de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur. Ebenso cap. 47: Sed de peccatis aliorum, quibus ab ipso Adam usque ad patrem suum pro generationibus suis quisque succedit, non immerito disputari potest, ut omnium malis actibus et multiplicatis delictis originalibus, qui nascitur, implicetur, ut tanto peius, quanto posterius quisque nascatur. An propterea deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum posteris eorum comminetur, quia iram suam quantum ad progeneratorum culpas non extendit ulterius moderatione miserationis suae; ne illi, quibus regenerationis gratia non confertur, nimia sarcina in ipsa aeterna damnatione premerentur, si cogerentur ab ipso initio generis humani omnium praecedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere et poenas pro eis debitas pendere. An aliquid de re tanta scripturis sanctis diligentius perscrutatis ac tractatis valeat vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. Augustin läßt eine derartige Annahme offen,

Die Ursünde allein zog dann Folgen nach sich, die sie als Sünde der Menschheit charakterisieren. „Weit gefehlt! Bei solchen Richtern vermögen deine Argumentationen, Julian, nichts, in denen du die Sünden der folgenden Zeiten mit jener großen Sünde d. i. mit der Übertretung des ersten Menschen vergleichst und meinst, wenn durch die Sünde des ersten Menschen die menschliche Natur geändert worden sei, so müßten auch die Sünden der Eltern die Natur der Söhne ändern. Bei diesen Worten denkst du nicht daran, wie jene Sünder nach jener großen Sünde aus dem Paradiese vertrieben und mit großer Strenge vom Baume des Lebens ferne gehalten wurden. Oder, werden die Verbrecher der Jetztzeit von unserem Erdkreise aus in üblere Gegenden (inferiores terras) verbannt, selbst wenn sie hier die größte Sünde begingen? Oder, werden sie vom Baume des Lebens abgehalten, den es in diesem Elende überhaupt nicht gibt?" [1])

Die Einheit zwischen Erb- und Ursünde ist jedoch keine absolute. Soweit letztere der Habitus der persönlichen Sünde Adams ist, soweit sie demnach nur von der Person Adams abhängt und sich nur auf dieselbe bezieht, ist sie dem Geschlechte fremd, hat mit ihm nichts zu tun. Nur als Sünde des Stammeshauptes oder als Sünde Adams und der mit ihm physisch und moralisch-rechtlich geeinten Menschheit ist sie für jeden von Belang. Darum ist die Ursünde als Erbsünde nach der einen Seite hin für ihren Träger fremd, nach der anderen aber wahrhaft eigen. „Die Erbsünde heißt daher eine fremde Sünde, weil wir sie nicht selbst begingen, sondern vom Vater erbten; sie ist aber auch unsere Sünde, da wir nach des Apostels Wort alle in Adam sündigten." [2]) „Man kann auch nicht sagen, Adams Sünde habe selbst denjenigen

---

huldigt ihr aber selber nicht. Sonst könnte er unmöglich in der nämlichen Schrift cap. 93 behaupten, jede[illegible]
anderen Leben nur eine mitissima o[illegible]

[1]) contra Jul. op. imp. VI, 2[illegible]

[2]) de peccat. mer. III, 7, [illegible]

geschadet, die nicht sündigten, da die Schrift bemerkt: in quo omnes peccaverunt. Man kann die Ursünde auch keine fremde Sünde in dem Sinne nennen, als bezöge sie sich auf die Kinder gar nicht, da alle in Adam sündigten, als sie noch mit ihm ihrer Natur nach eins waren." [1])

5. Wie nun die persönliche Sünde des Stammvaters im Paradiese Adam im vollen Sinne des Wortes eigen war, so wird auch die Stammessünde jedem einzelnen nicht bloß imputiert, sondern sie inhäriert jedem Träger. „Gott rechnet ja nicht fremde, sondern eigene Sünden an. Fremd waren sie nur, als jene, die sie jetzt in sich tragen, noch nicht waren: jetzt gehören sie durch die fleischliche Zeugung denen an, welchen sie durch die geistliche Wiedergeburt noch nicht erlassen sind." [2]) Fremd ist die Erbsünde nur proprietate actionis; contagio propaginis jedoch ist sie völlig eigen.[3])

Gleich der Rechtfertigung durch Christus ist ihr Gegensatz, die Ansteckung durch Adam, wahres inneres Eigentum des Subjektes.[4])

Aufgehend in der schuldhaften Begierlichkeit[5]), muß endlich die Erbsünde ihrem Träger gleich dieser inhärieren. Wie es demzufolge ein Unding ist, von einer imputierten Konkupiszenz zu reden, so ist es auch ein Unding, von einer nur imputierten Erbsünde zu sprechen.

6. Die Einheit von Ursünde und Erbsünde macht dann letztere überhaupt erst zur Sünde. Schöpfte sie nämlich aus

---

[1]) contra Jul. VI, 10, 28; 9, 24; I, 6, 22.

[2]) de peccat. mer. III, 8, 15; cf. Anm. 1; cf. contra Jul. op. imp. VI, 163.

[3]) de corrept. et gratia 6, 9.

[4]) Vgl. S. 29 ff.

[5]) Vgl. weiter unten. Bemerkung: contra Jul. VI, 19 sagt Augustin, die Schuld eines Menschen, der sich an die Sünde nicht mehr erinnere, sei nicht in animo eius, sondern in den verborgenen Gesetzen Gottes aufgeschrieben. Damit scheint eine bloße Imputation der ersten Schuld angenommen zu sein. Indes nach dem Zusammenhange bedeutet non in animo esse nicht im Gewissen vorhanden sein (cf. contra Jul. VI, 9), berührt also unsere Frage gar nicht.

sich die Schuld, wäre der Zustand, mit dem sie verbunden ist, für sich allein Sünde, so wäre sie ein manichäisches Übel, das keine Existenz beanspruchen kann.[1]) Sie muß also ihre Bosheit von einem freien Willensakt erhalten. Denn „so sehr ist die Sünde ein freiwilliges Übel, daß überhaupt keine zustande kommt, wenn sie nicht freiwillig ist."[2]) „Eine Sünde ist unmöglich, wenn kein böser Wille vorausgeht."[3]) Dieser Willensakt ist aber nicht bei den Kindern zu suchen, die dazu unfähig sind, sondern beim gemeinsamen Stammvater. Nur weil die Erbsünde die Folge der ersten Übertretung ist, begründet sie für uns die Schuld. „Gleich dir, Julian, sage auch ich: eine Sünde ohne freien Willen ist unmöglich. Aber deshalb beruht die Annahme einer Erbsünde noch nicht auf eitlem Geschwätz, wie du meinst. Auch diese kommt ja vom freien Willen, allerdings nicht vom eigenen Willen dessen, der geboren wird, sondern vom Willen desjenigen, in dem alle waren, als er die gemeinsame Natur durch den bösen Willen befleckte. Das Kind freilich hat bei der Empfängnis oder Geburt nicht den Willen zu sündigen, aber Adam beging bei seiner Übertretung jene Sünde mit freiem Willen, durch welche die menschliche Natur die Makel der Erbsünde erhielt."[4]) „Wenn du, Julian, darum fragst: woher die Sünde? so antworte ich rasch: Die Sünde stammt vom Willen. Und fragst du wieder: Auch die Erbsünde? so erwidere ich: Ja, auch die Erbsünde. Sie stammt ja vom freien Willen des ersten Menschen in der Art, daß sie in ihm war und auf alle überging."[5]) „Daher existiert auch jene Sünde, die wir als Erbsünde empfangen, nicht ohne das Werk des freien Willens."[6]) „Deswegen ist auch das Geständnis nicht falsch, die Erbsünde

---

[1]) Vgl. oben S. 1ff., 12.
[2]) retract. I, 13, 5.
[3]) contra Jul. op. imp. III, 54ff.; cf. IV, 99; 95; 102; 116.
[4]) contra Jul. op. imp. IV, 90.
[5]) de nuptiis et concup. II, 28, 48; contra Jul. op. imp. IV, 116.
[6]) contra Jul. VI, 10, 27.

wäre ohne den Willen des Stammvaters nicht zustande gekommen.“[1]) Aber einmal durch den Willen ins Dasein gesetzt, ist sie im gewissen Sinne erblich geworden.[2])

Die Erbsünde ist somit die Folge einer freien Willenstat Adams und darum eine wahre Sünde. In sich selber ist sie allerdings nicht mehr frei, sondern sogar notwendig, denn der Habitus einer Sünde ist nicht mehr Objekt unserer freien Wahl. Aber deswegen hört er nicht auf, Sünde zu sein. „Daß aus dem Willen eine Notwendigkeit und zwar meistens eine dem Willen entgegengesetzte Notwendigkeit entstehen kann, leugnet nur Borniertheit (prorsus insipienter abnuitur). Wer mit Willen sündigt, hat wider Willen die Sünde; wer mit Willen unschamhaft ist, ist wider Willen schuldig. So bleibt die Sünde wider den Willen desjenigen, ohne dessen Willen sie nicht geschehen wäre. Daher kann es sowohl ohne Willen keine Sünde geben, weil ohne Willen keine begangen wird, als auch kann es ohne Willen eine geben, weil ohne Willen bleibt, was durch den Willen geworden ist. Und es existiert nunmehr ohne den Willen eine Notwendigkeit, die ein Wille ohne Notwendigkeit hervorrief . . . Um die Freiheit nicht aufzuheben, behauptet ihr (Pelagianer), der Wille selber schaffe sich diese Notwendigkeit; und ihr glaubt nicht, es sei in der menschlichen Natur etwas derartiges vor sich gegangen, daß aus dem Willen des ersten Menschen die necessitas peccati originalis in posteris fließe . . . Lächerlich ist ferner, was du (Julian) für unmöglich in den Worten ausgibst: „nihil obtusius, imo furiosius cogitari, ut postquam coepit voluntas esse, voluntas esse desierit.“ Als ob es nicht geschähe, wenn der Mensch aus Reue zu verlangen aufgibt, was er Böses zu wünschen anfing. Verumtamen talia loquens „contorto“, ut dicis, „gutture me cogis annuere nullum in parvulis esse peccatum“, cum tu nec contorto gutture abrumpas vinculum

---

[1]) contra Jul. op. imp. 99; 97; 91.

[2]) Vgl. S. 29. Anm. 2.

catholicae veritatis, quo nisi ei consentias, miserrime strangularis."[1])

Julian meint also, Adams Freiheit genüge nicht, um uns eine Sünde zu vererben. Er vermißt dabei die eigene persönliche Freiheit, die zur Sünde unbedingt nötig sei.[2]) Der Heilige entgegnet ihm: „Hör doch auf, Törichtes zu reden: Wenn alle Nichtgeborenen auch nicht mit ihrem eigenen (persönlichen) Willen Gutes oder Böses tun konnten, so konnten sie doch in jenem einen sündigen, in dem sie per seminis rationem waren."[3]) Sie sündigten eben „non actione hominum, sed ratione seminum."[4]) Anders: Weil Adam kraft übernatürlicher Befugnis als moralisch-juridisches Haupt des Geschlechtes handelte, ist die Ursache der Erbsünde nicht allein Adams freie Tat, sondern auch diejenige aller Menschen. In seiner Totalität eins mit dem Stammvater, hat das Geschlecht auch in jedem einzelnen seiner Glieder das Prüfungsgebot übertreten. In diesem Sinne ist daher die Erbsünde in gewisser, freilich geheimnisvoller Weise die Folge einer eigenen (nicht persönlichen) freien Tat ihres Trägers. Daher erfahren wir: „Sollte dich derjenige nicht heilen wollen, der dich so schuf, daß du nicht krank wärest, wenn du das erhaltene Gesetz der Gesundheit hättest bewahren wollen? Hat er dir nicht vorgelegt und aufgetragen, was du berühren durftest und was nicht, um dein Heil festzuhalten? Du wolltest nicht hören, es zu bewahren: hör doch, es wieder zu erlangen."[5]) „Wie kann die Stelle in den Psalmen wahr sein: Praevaricatores reputavi omnes peccatores terrae (Ps. 118, 119), wenn nicht alle, die von einer Sünde umstrickt sind, auch irgend ein Gesetz übertreten haben? Werden daher die Kinder nach dem Glauben als Sünder geboren, zwar nicht als persönliche

[1]) contra Jul. op. imp. IV, 103.
[2]) Vgl. S. 18ff.
[3]) Vgl. S. 19.
[4]) contra Jul. op. imp. II, 177.
[5]) in Psalm 102, 6.

Sünder, aber als Ursprungssünder ... so sind sie als Sünder für Übertreter jenes Gesetzes zu halten, das im Paradiese erlassen wurde. Darum werden sie auch mit Recht wegen des originale peccatum, durch welches das Testament Gottes verletzt wurde, verworfen, außer es kommt ihnen die Wiedergeburt zu Hilfe." [1])

Weil jeder in gewisser Weise selber die Ursache seines erbsündlichen Zustandes ist, darum heißt es auch: In Adae offensa generositatem primae et beatae illius creationis amisimus. [2])

Auf dem nämlichen Grunde fußt auch die Bemerkung: „Die Pelagianer könnten behaupten, dem Kinde schade die fremde Sünde nicht, weil ich sagte, jeder Natur schade nur die eigene; sie beachten aber nicht, daß die Kinder zur menschlichen Natur gehören und deshalb die Erbsünde erhalten, weil in Adam die natura humana sündigte, und so der menschlichen Natur wirklich nur die eigene Sünde schadet." [3]) Wieder: „Hatte die menschliche Natur durch den freien Willen (Adams) nicht gesündigt, so wäre sie in dem Stande geblieben, in dem Adam vor der Sünde war." [4])

Demzufolge ist es unrichtig, mit Bajus zu behaupten, nach dem großen Afrikaner genüge das bloße voluntarium zur Erbsünde. [5])

Etwas unklar dürfte dann die Annahme Schlünkes' sein: „Die Erbsünde eine freiwillige Sünde zu nennen, ist deswegen nicht ungereimt, weil sie lediglich durch die böswillige Auflehnung Adams gegen seinen Schöpfer hervorgerufen worden ist und einmal als freiwillige in Wirklichkeit gesetzt, als

---

[1]) de civitate dei XVI, 17.

[2]) contra Jul. I, 8, 27; contra Jul. op. imp. V, 64.

[3]) retract. I, 10, 3; de genes. contra Manich. II, 29, 43; cf. de peccat. mer. III, 7, 14.

[4]) contra Jul. VI, 21, 27; contra Jul. op. imp. V, 28 ff.

[5]) de peccato orig. cap. 7, p. 8; cf. cap. 4, pag. 4 (Opp. omnia Bai., Col. Agr. 1696).

solche von ihm im Wege der Zeugung auf seine gesamte Nachkommenschaft übergeht, mithin den Charakter der ursprünglichen Freiwilligkeit, der Freiwilligkeit durch den Stammvater des Geschlechtes, bewahrt."[1]) Die Solidarität zwischen Adam und seinen Nachkommen scheint hier etwas zu stark in den Hintergrund gerückt zu sein.

7. Da die habituelle Ursünde Adams die Folge einer persönlichen, freien Tat ist, die Erbsünde aber nur die Folge der Übertretung des Stammeshauptes, so bedingen beide auch eine verschiedene Strafe. Diese ohne Erkenntnis und freien Willen inkurriert, wird durch eine leichtere Buße als jene gesühnt. „Wer wollte nämlich daran zweifeln, daß die nicht getauften Kinder, welche nur die Erbsünde haben und sonst keine eigene, persönlich begangene, die leichteste Strafe von allen erdulden? Die Qualität und die Größe derselben kann ich zwar nicht bestimmen, aber ich wage die Behauptung nicht, es wäre für sie besser, wenn sie nicht wären, als daß sie dort sind."[2]) Immerhin sind auch sie von der ewigen Glückseligkeit ausgeschlossen, da sie eine wahre, wenn auch leichtere Todsünde auf sich haben. Auch auf ihnen lastet ja der erste Ungehorsam, obschon er für sie nicht ein gravissimum peccatum wie für Adam bedeutet.[3])

Offenbar ist dann jeder Erbsünder auch nur für die Ursünde Adams verantwortlich, weil er nur an ihr beteiligt war.[4])

Und mag seine ganze Natur geschwächt sein, mag er eine

---

[1]) Das Wesen der Erbsünde, Regensburg 1863, S. 90.

[2]) contra Jul. V, 11, 44; de peccat. mer. I, 16, 21; enchir. cap. 93, 13. Contra Jul. VI, 19, 62 heißt es allerdings, Gott verurteile die ohne Taufe sterbenden Kinder ad tormenta. Der Ausdruck kann aber mit gutem Rechte nur im Sinne von Strafe genommen werden; sermo 294, 3 läßt dann die Erbsünder in igne aeterno leiden. Die Anlehnung an Matth. 25, 41 soll wohl nur den mittleren Ort der Pelagianer ausschließen.

[3]) contra Jul. op. imp. IV, 104; VI, 22; 27; cf. II, 94; 177; IV, 76; VI, 41; de nuptiis et concup. II, 34, 58; de civitate dei XIV, 11.

[4]) Vgl. S. 18ff.

Unzahl von Mängeln an sich haben, er ist nicht für jeden einzelnen aus diesen, sondern nur für deren gemeinsamen Grund, für die eine Übertretung im Paradiese verantwortlich. Niemals gibt der Heilige zu einer anderen Ansicht Anlaß. Daher muß die Erbsünde für eine einzige und auch einheitliche Sünde angesehen werden.

Indem ferner Augustin jeden Menschen in gleicher Weise für die in Adam verschuldete Sünde leiden läßt, gibt er deutlich zu verstehen, er sehe in sämtlichen Erbsündern die gleiche Schuld.

Das fortwährende Hervorheben der Tatsache endlich, die Sünde des ersten Menschen hätte die ganze Natur verschlechtert und durch diese den Nachkommen an die Erbsünde gekettet[1]), kenntzeichnet Adams Sünde klar als die Ursache der Erbsünde. Wiewohl daher der Hauptsache nach mit der Ursünde wesensgleich, ist letztere doch auch wieder nur die Wirkung der ersten Auflehnung gegen Gott.

III. Das Wesen der Erbsünde.

1. Die Erbsünde besteht in der schuldhaften Begierlichkeit.

Der Besitz der im Stammvater geschädigten Natur macht nach dem Vorausgehenden jeden Menschen zum Erbsünder.[2]) Geschädigt aber ist die Natur vor allem durch die Begierlichkeit, d. h. durch das ungeordnete Verlangen nach dem Bösen, besonders nach der fleischlichen Lust.[3]) Durch sie also, die Schuld und Strafe zumal ist und so einen sündhaften Zustand im Menschen begründet[4]), ist jeder schon bei der Geburt ein Sohn des Zornes, ein wahrer Sünder, ein Erbsünder.

---

[1]) Vgl. S. 25 ff.

[2]) loc. cit.

[3]) Für diese allgemeine Bedeutung des Wortes Begierlichkeit zeugen neben anderen Stellen: de civitate dei XIII, 15; de peccat. mer. II, 40; de genes. ad litt. X, 12; de spiritu et litt. cap. 4; de perfect. iust. c. 6.

[4]) cf. contra Jul. V, 3, 8: Concupiscentia carnis ... et peccatum est, quia inest illi inoboedientia contra dominatum mentis, et poena peccati est, quia reddita est meritis inoboedientis ...

Auf sie bezieht sich daher auch in erster Linie die sündenvergebende Wirkung der Taufe. „Die Begierlichkeit wird mit den Kindern geboren, bei der Taufe von ihrem Reate gelöst (reatu suo soluto), aber zum Kampfe zurückgelassen. Sterben die (getauften) Kinder vor diesem Kampfe, so bringt sie ihnen keine Verdammnis, die ungetauften aber macht sie schuldig und gleichsam zu Kindern des Zornes und führt sie, auch wenn sie als Kinder sterben, zur ewigen Verwerfung." [1]) Abermals: „Die Begierlichkeit des Fleisches wird in der Taufe nachgelassen, freilich nicht in der Art, daß sie nicht mehr existiert, sondern so, daß sie nicht mehr zur Sünde angerechnet wird. Quamvis autem reatu suo iam soluto, manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas nostra." [2]) Wieder: „Das Gesetz der Sünde bleibt aber nicht so in den Gliedern der Wiedergeborenen, als wäre es da nicht nachgelassen, wo es eine volle und vollständige Verzeihung der Sünden (omnino plena et perfecta remissio peccatorum), eine Aufhebung jeglicher Feindschaft, die uns von Gott trennt, gibt; sondern es bleibt im alten Fleische wie überwunden und aufgerieben zurück . . . Während die Begierlichkeit selbst bleibt, wird ihre Schuld demjenigen nachgelassen, welcher das Sakrament der Wiedergeburt empfängt und sich zu erneuern anfängt . . . Wie nämlich unrechte Werke, Worte und Gedanken, soweit es die Regungen der Seele und des Leibes betrifft, vorübergehen und nicht mehr da sind, jedoch trotz ihres Verschwindens und ihrer Nichtexistenz ihre Schuld zurücklassen, außer sie wird aufgehoben, so wird im Gegensatze dazu von der Begierlichkeit, die noch nicht vorübergegangen, sondern noch da ist, der Reat genommen und völlig entfernt, wenn bei der Taufe die gänzliche Verzeihung der Sünden statthat . . . Wie es mithin nicht wunderbar ist, wenn vor der Nachlassung der Sünden die Schuld von vergangenen Gedanken, Worten und Werken

---

[1]) de peccator. mer. II, 4, 4.

[2]) de nuptiis et concup. I, 25, 28.

noch bleibt, so darf es auch nicht wundernehmen, wenn nach der Verzeihung der Sünden die Schuld der Begierlichkeit vernichtet wird, sie selber aber noch bleibt."[1]) Ferner: „Wenn demjenigen, der im Geiste wiedergeboren wird, alle Sünden nachgelassen werden, so muß notwendig auch die Schuld der Begierlichkeit aufgehoben werden, wenn sie selber auch noch so zurückbleibt, daß sie nicht mehr zur Sünde angerechnet wird. Indem sie aber verziehen wird, wird der Reat von ihr entfernt; denn das heißt keine Sünde haben: der Sünde nicht schuldig sein."[2]) Weiter hören wir: „Die Begierlichkeit des Fleisches schadet schon durch ihr bloßes Innewohnen, wenn nicht die Nachlassung der Sünden in der Weise nützte, daß sie nur im Geborenen wohnt und schadet (inest et obest), im Wiedergeborenen jedoch nur wohnen, aber nicht schaden kann."[3]) „Sie ist in ihm nur mehr zum Streite, ihre Schuld ist durch die Taufe beseitigt."[4]) „Vor der Taufe wird sie allerdings zur Schuld angerechnet, d. h. durch sie ist im Menschen eine Schuld, die ihn der ewigen Verdammnis ausliefert"[5]), und „ihre Schuld bleibt auch bis zur Wiedergeburt."[6]) „Denn die Schuld der Konkupiszenz wird allein durch die Taufe nachgelassen."[7]) Die Begierlichkeit ist überhaupt ein Übel. Wenn darum die Eltern von ihr in der Ehe auch einen sittlich guten Gebrauch machen, so umstrickt sie doch die Kinder mit ihrer Schuld, bis diese durch die Nachlassung der Sünden von ihnen genommen ist.[8])

„Aus diesem und mit diesem Übel wird der Mensch geboren: ein Übel, das für sich selber so groß ist und zur

---

[1]) de peccat. mer. II, 28, 45; contra Jul. II, 3, 5; VI, 19, 60; 61 ff.
[2]) de nuptiis et concup. I, 26, 29.
[3]) de peccato orig. II, 39, 44; contra Jul. VI, 15, 47; 14, 48; 17, 52.
[4]) contra Jul. op. imp. I, 71; contra duas epist. Pelag. I, 14, 28.
[5]) de nuptiis et concup. I, 32, 37; II, 34, 58.
[6]) de nuptiis et concup. I, 23, 25; de peccato orig. II, 40, 45.
[7]) de nuptiis et concup. I, 19, 21.
[8]) contra Jul. VI, 19, 60; de peccat. orig. II, 39, 44; 40, 45.

Verdammung des Menschen und seiner Trennung vom Reiche Gottes soviel bindende Kraft hat, daß es nur durch die Taufe nachgelassen werden kann."[1]) „Wie soll denn auch ein so gewaltiges Übel nicht schon durch sein bloßes Innewohnen im Tode halten und zum Tode führen, wenn nicht sein Band in der Wiedergeburt gelöst wird? Wegen dieses Bandes, das vom ersten Adam gebunden wird und nur im zweiten gelöst werden kann, wegen dieses Todesbandes sage ich, werden die Kinder für tot befunden (nicht für tot) durch den allgemein bekannten Tod, der die Seele vom Körper trennt, sondern durch den Tod, der alle festhielt, für welche Christus starb."[2]) „Würde der Mensch diese Ungerechtigkeit (scil. Begierlichkeit) durch einen Gegner von außen her leiden, so würde sie ohne ihn bestraft, weil sie nicht in ihm wäre; weil sie jedoch in ihm ist, so wird sie mit ihm bestraft, oder sie bleibt ihm, wenn er von ihrer Schuld erlöst ist, zum Kampfe gegen den Geist zurück, so daß sie den nicht mehr schuldigen Menschen nach dem Tode auch keiner Strafe übergibt, ihn nicht vom Reiche Gottes trennt und auch der Verwerfung nicht ausliefert."[3]) „Um so schwerer sündigte Adam, je leichter er damals nicht sündigen konnte, als seine Natur noch unbefleckt war und kein Gesetz der Sünde in seinen Gliedern mit dem Gesetze des Geistes kämpfte: eine Strafe, mit der jeder geboren wird und verurteilt ist, ewig zugrunde zu gehen, wenn er nicht wiedergeboren wird, mit der er auch wirklich ren ist, wenn er denjenigen nicht sucht und findet, der men ist, zu suchen, was verloren war."[4])

e Kinder stehen somit wegen der Begierlichkeit unter ıld, sind um ihretwillen von Gott getrennt und der ung verfallen. Demnach müssen sie durch sie auch ıder sein. Nun haben sie aber wegen ihrer mora-

ra Jul. VI, 18, 55.
ra Jul. VI, 15, 48.
ra Jul. VI, 19, 62.
Jul. op. imp. II, 189.

lischen Impotenz nur die Erbsünde auf sich. Also muß die schuldbare Begierlichkeit die Erbsünde sein.

Die Taufe kann ferner bei den Kindern nur die Erbsünde hinwegnehmen. Sie reinigt aber in ihnen die Begierlichkeit von ihrer Schuld: Also muß diese die Erbsünde sein. Dasselbe folgt aus der Äußerung: Eius mali (scil. concupiscentiae) reatum a nascentibus tractum solvit regeneratio spiritualis.[1]) Und: „Die Begierlichkeit ist das Übel, um dessenwillen die Kinder getauft werden, damit sie nicht allein das Reich Gottes genießen, sondern auch vom Reiche des Todes befreit werden.“[2])

„Ihretwegen ist demzufolge der Sohn der Sterblichen schuldig, und ihretwegen steht jeder, der geboren wird, unter dem Fürsten der Sünde.“[3]) „Sie ist es, die jeden schuldig macht, in dem sie von der Geburt an weilt.“[4]) Wäre sie nicht, so würde uns auch die Sünde von den Eltern her, d. h. die Erbsünde, nicht schaden. Denn: „Hatte Abel in seinen Gliedern das Gesetz nicht, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet, und gelüstete sein Fleisch nicht wider den Geist, so schadete ihm auch die Sünde der Eltern nicht.“[5]) Die schuldhafte Begierlichkeit ist daher mit dem erbsündlichen Zustande in uns, kurz, mit der Erbsünde identisch. „Non est hoc malum nuptiarum, sed primorum hominum peccatum in posteros propagatione traiectum. Etiam huius mali reatus baptismatis sanctificatione remittitur.“[6])

2. Die „schuldhafte Begierlichkeit.“

Der Ausdruck „schuldhafte Begierlichkeit“ läßt an und für sich eine mehrfache Deutung zu. Um seinen Sinn zu fixieren,

---

[1]) contra Jul. op. imp. II, 31.
[2]) contra Jul. II, 4, 8; IV, 2. 4.
[3]) contra Jul. op. imp. I, 62.
[4]) cf. contra Jul. II, 4, 8.
[5] cf. contra Jul. op. imp. II, 180.
[6]) de peccat. mer. I, 29, 57.

muß darum das Verhältnis zwischen Begierlichkeit und Schuld genauer untersucht werden.

Vielleicht trägt die Konkupiszenz als solche die Schuld an sich, weil sie wie ein substanzielles Übel im Menschen von seiner Geburt an wohnt? Sie wäre so ein manichäisches Übel[1]), und der Mensch würde nach Manichäerart zur Erbsünde geboren. Sie wäre auch ein peccatum naturale, eine Sünde, die gleichsam einen wesentlichen Bestandteil der menschlichen Natur bildete.[2])

Aber die vom Teufel der menschlichen Natur geschlagene Wunde ist absolut nichts Substanzielles.[3]) Sie ist eine privatio oder corruptio boni, ein vitium, das an der guten Natur ist, aber kein Wesen besitzt. „Natus est (homo) fatuus accidente vitio ... Quae fatuitas non est natura atque substantia, quae non nascitur nisi creante deo; sed eiusdem naturae vitium, quod accidit sinente deo.“[4]) Eine privatio, die sie ist, existiert sie im Menschen nicht als sündhafte, für sich bestehende fremde Natur, sondern als ein Mangel von der Ursünde her. „Wir sagen also nicht mit den Manichäern, die Begierlichkeit des Fleisches sei die Substanz unserer schlechten Natur, wir halten auch ihren Gebrauch nicht wie jene für durchaus verwerflich ..., sondern wir behaupten, sie sei ein Fehler unserer guten Natur, der nach katholischer Lehre durch die Übertretung des ersten Menschen in unsere Natur kam.“[5]) „Nur der Häretiker, der Manichäer, behauptet, die Konkupiszenz sei uns infolge einer fremden Natur beigemischt.“[6]) Daher „klagt niemand von uns die Substanz des Körpers oder die

---

[1]) contra Jul. op. imp. III, 185. Quam concupiscentiam, quod saepe inculcandum est, non vitium substantiae bonae, sed malam vult esse substantiam (vid. haeres. Manich.) und unzählige andere Stellen.

[2]) contra Jul. op. imp. III, 160; IV, 10; 23; 67; V, 9 etc.

[3]) contra Jul. VI, 19, 58.

[4]) contra Jul. op. imp. III, 159f.; der Kernpunkt des Kampfes gegen die Manichäer.

[5]) contra Jul. op. imp. III, 177; de nuptiis et concup. II, 3, 9.

[6]) contra Jul. op. imp. V, 5; 8; 16; 17; 19; 24.

Natur des Fleisches an . . . Aber wir leugnen auch nicht, es seien schlechte Begierden in uns; sie sind zu züchtigen, zu zügeln, zu bekämpfen, zu besiegen; aber sie existieren und zwar nicht als fremde. Sie sind auch nicht, wie manichäische Hohlheit annimmt, ein Übel außer uns, abgetrennt von uns, sondern nur etwas, das nicht heilig ist und auch nicht wird." [1]) Darum wird auch die Begierlichkeit in der Taufe nicht hinweggenommen wie eine aliena natura, sondern wie eine Krankheit unserer Natur geheilt. [2]) Eine Krankheit ist aber nicht Substanz, sondern Verderben. [3])

Weil die Konkupiszenz keine Substanz ist, darum bleibt sie nach der Taufe auch nicht substantialiter, einem Körper oder Geiste gleich, zurück, sondern als affectio quaedam malae qualitatis sicut languor. [4])

Die Begierlichkeit ist auch keine positive, böse Qualität. Denn ein Übel kann nach dem Heiligen kein reales Sein haben.

Zwar heißt sie zu wiederholten Malen eine mala qualitas [5]), eine consuetudo carnalis naturalis [6]) und ähnliches; es wird auch von ihr wie von einem realiter Seienden erzählt: sie nehme im Menschen zu oder ab [7]), bereite den Witwen einen härteren Kampf als den Jungfrauen und den härtesten den Dirnen, wenn sie keusch sein wollen, da sie in ihnen durch die Gewohnheit Kraft habe [8]). Indes, die positive Redeweise will ihren privativen Charakter so wenig leugnen als beim Willen, wenn sie ihn schlecht, krank und dergleichen nennt.

Es ist also die Begierlichkeit weder eine böse Substanz

---

[1]) contra Jul. VI, 23, 74.
[2]) contra Jul. VI, 18, 57; contra Jul. op. imp. I, 85; V, 9.
[3]) de nuptiis et concup. II, 34, 57; contra Jul. VI, 18, 57.
[4]) de nuptiis et concup. I, 25, 28; contra duas epist. Pelag. I, 6, 11.
[5]) cf. vorher.
[6]) z. B. de doctr. christ. I, 24; de div. quaest. ad Simpl. I, qu. 1; de div. quaest. 83 qu. 70. Die frühere Abfassungszeit der Schriften ist hier belanglos.
[7]) z. B. de nuptiis et concup. II, 31, 25; contra Jul. II, 3, 5ff.
[8]) contra Jul. VI, 18, 55.

noch eine üble positive Qualität. Sie vermag daher auch die Erbschuld nicht wie ein manichäisches Übel an sich zu tragen und aus sich zu zeugen. Begierlichkeit und Erbschuld müssen deshalb in einem anderen Verhältnisse zueinander stehen.

Vielleicht gebiert die Konkupiszenz aus sich darum die Schuld, weil sie durch ihre relative Unüberwindlichkeit den Menschen nach erwachtem Geistesleben in schwierigen Fällen sicher zur Sünde führt? Allerdings sprechen viele Stellen von einer Unüberwindlichkeit der Begierde im Nichtgetauften[1]), aber sie verlangen eine andere Deutung.[2]) Augustin tadelt an der pelagianischen Häresie, daß sie das unschuldige Kind der gerechten Züchtigung Gottes überantworte.[3]) Wollte nun er selber den Neugeborenen auf Grund der unüberwindlichen Begierlichkeit der Verwerfung preisgeben, so verfiele er dem nämlichen Irrtum. Er verträte ja, wie ersichtlich, eine Verurteilung ob einer potenziellen Schuld, die vorerst nur möglich, aber nicht wirklich ist. Ohne Zweifel hätte der Kirchenlehrer diese Inkonsequenz gefühlt; und wäre sie ihm entgangen, so hätte sie wohl Julian in seinem Scharfsinne zutage gefördert. Ferner: Nach dem Heiligen ist die Erbsünde mit der habituellen Ursünde identisch. Bestände nun die Erbsünde in der relativ unüberwindlichen Konkupiszenz, so ginge die genannte Einheit verloren. Die Begierlichkeit hätte ja die Schuld an sich, weil sie in der Zukunft einmal den persönlichen Willen des nichtgetauften Erbsünders in die Sünde stürzte; sie wäre also schuldhaft wegen einer potenziellen persönlichen Übertretung, nicht aber wegen des Ungehorsams im Paradiese.

Das Übel der Begierlichkeit, erklärt dann Augustin, hält schon durch sein bloßes Innewohnen (tantum, quia inest) das

---

[1]) Vgl. Schlünkes, das Wesen der Erbsünde, S. 160 ff.

[2]) Schlünkes erweckt a. a. O. wenigstens den Verdacht, als wollte er Augustin diese Ansicht unterschieben. Vgl. Scheeben, Mysterien des Christentums I. Aufl. pag 277.

[3]) Vgl. oben S. 28.

Kind im Tode.[1]) Sind demnach Schuld und Strafe schon mit dem bloßen Vorhandensein der Konkupiszenz gegeben, so können sie nicht erst durch ein Accidens, durch die relativ unüberwindliche Macht bedingt sein.

Man will endlich meinen, die Schuld der Erbsünde basiere auf der natürlichen Fehlerhaftigkeit der Konkupiszenz, die einerseits zur Sünde zwinge, andererseits niemals beseitigt, sondern nur zugedeckt oder nicht angerechnet werde. Danach wäre auch der Getaufte noch ein wirklicher Erbsünder, nur sähe Gott in seiner Güte und Barmherzigkeit über seine Schuld hinweg. Aber nach Augustin bringt die Wiedergeburt eine omnino plena atque perfecta remissio peccatorum[2]), also eine absolute Nachlassung der Sünden. Mithin wird durch sie jeder nicht nur ein Kind Gottes nach der äußeren Gewandung, sondern nach der inneren Gestaltung. Daher kann die Konkupiszenz auch nicht wegen ihrer natürlichen Fehlerhaftigkeit die Erbschuld an sich tragen.[3])

Allerdings nennt der Kirchenvater die Begierlichkeit auch nach der Taufe noch oft peccatum, aber: Aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati . . . quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocetur peccatum, quia peccato facta est.[4]) „Sic (videl. peccatum) vocatur, quia peccato facta est, cum iam in regeneratis non sit ipsa peccatum sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit: sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat.“[5])

---

[1]) Vgl. oben S. 45.

[2]) Vgl. oben S. 44. Da ein eigentlicher Beweis dafür nicht in den Rahmen unserer Abhandlung fällt, so müssen die zahllosen anderen Stellen übergangen werden.

[3]) Damit ist die Annahme der Reformatoren, des Bajus und ... als unrichtig gekennzeichnet.

[4]) ...a Jul. op. imp. II, 71.

[5]) ...ptiis et concup. I, 23, 25.

Zu wiederholten Malen lesen wir auch, die Konkupiszenz werde nach der Taufe nicht mehr angerechnet (non imputatur).[1]) Aber damit soll nur gesagt sein, der Getaufte erhalte nicht die volle Integrität der Natur; es bleibe in ihm ein unordentliches Verlangen nach dem Bösen zum Kampfe zurück, doch sei dieser Mangel keine Sünde.[2])

Die bisher angeführten Vermutungen haben demzufolge keinen Anspruch auf Geltung. Ihr gemeinsamer Fehler ist es, daß sie die Schuld aus der Begierlichkeit herleiten, während sie in Wirklichkeit nur mit ihr verbunden ist. Ihr Ursprung ist in der Übertretung im Paradiese zu suchen, wo das Stammeshaupt die gesamte menschliche Natur verdarb und in deren Mängeln die Sünde gleichsam dauernd machte. Deshalb wird auch die erbsündliche Konkupiszenz mit einer Wunde verglichen, in der noch das telum steckt. Denn: Quemadmodum aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus, quod eo factum est, secunda curatione sanare: ita prima curatio est causam removere languoris quod per omnium fit indulgentiam peccatorum.[3]) Wie das Geschoß von außen kommt, sich aber dann mit der Wunde vereinigt, so kommt auch die Schuld der Begierlichkeit von außen, von der Ursünde nämlich, und klammert sich dann an diese an.

Weil aus einer anderen Quelle stammend, kann sie auch bei der Taufe ohne ihren Konnex aufgehoben werden. Transit reatu, manet actu.[4])

Derselbe Gedanke ist auch zu erkennen, wenn der Kirchen-

---

[1]) z. B. de nuptiis et concup. II, 24, 39: Quamvis in omnibus regeneratis sit ista concupiscentia repugnans legi mentis, tamen quia remissa est, iam non illis imputatur in peccatum. ibid. I, 25: Respondetur dimitti concupiscentiam carnis in baptismo non, ut non sit, sed ut in peccatum non imputatur, quamvis reatu suo iam soluto maneat tamen.

[2]) Vgl. vorher pag. 51.

[3]) de trinit. XIV, 17.

[4]) contra Jul. II, 3, 5; VI, 19, 60; de nuptiis et concup. I, 29, 30; vgl. oben S. 44.

lehrer von einem reatus stultitiae spricht.[1]) Die Schuld kann ja nicht von der Unwissenheit, sondern nur vom Willen inkurriert werden. Deswegen muß dieser erbsündliche Reat von anderswoher resultieren.

Es besteht also die Erbsünde in der Begierlichkeit, soweit an und mit dieser die von der gemeinsamen Ursünde stammende Schuld gegeben ist. Hätte die Schuld eine andere Ursache, so wäre die Lehre von der Stellvertretung durch Adam in ihrem wichtigsten Teile eitel. Gottes Gerechtigkeit wäre bezweifelt[2]), und die Sünde des Menschen kein Geheimnis, sondern ein Unding.

Trotz ihres anderweitigen Ursprunges ist die Schuld doch aufs innigste mit der Konkupiszenz verknüpft. Sonst könnte der Heilige nicht schlechthin äußern, die Begierlichkeit halte in der Sünde, trenne vom Reiche Gottes, führe zum zweiten Tode usw.[3]) So aber kann er Erbsünde und Begierlichkeit wie Wechselbegriffe verwenden.

IV. Konkupiszenz und Gnade.

Die erste Sünde schädigte die ganze menschliche Natur. Sie brachte ihr zur Strafe die Begierlichkeit, die nimmer ruht, bis die Seligkeit Einhalt gebietet. „Coepit esse in corpore mortis huius retributa inoboedientia inoboedientiae post peccatum.“[4]) Und: „Warum zeigt sich denn nach der Sünde über jenen Gliedern die Verwirrung, außer weil sich jene unschicklichen Regungen bemerkbar machten, welche die Ehe sicher nicht kännte, wenn die Menschen nicht gesündigt hätten.“[5])

---

[1]) contra Jul. VI, 25, 82. Die stultitia kann der ganzen Sachlage nach nur im Gefolge der Begierlichkeit erscheinen. Daher wird immer nur letztere als Erbsünde bezeichnet.

[2]) Vgl. oben S. 28.

[3]) Vgl. oben S. 45 ff.

[4]) de nuptiis et concup. II, 13, 16; de natura et gratia 25; contra Jul. op. imp. VI, 8; 41; contra Jul. III, 12, 24; IV, 13, 69 etc. etc.

[5]) de nuptiis et concup. I, 5, 6; 6, 7.

Die Übermacht der Konkupiszenz nimmt dem Willen auch (teilweise)[1]) die Freiheit und treibt ihn zur Empörung gegen Gott. „Der freie Wille schädigte sich, indem er von sich selber schlechten Gebrauch machte.“[2]) „Er hat nicht mehr die volle Freiheit (integram libertatem) zur Vollendung des Guten.“[3]) Er sündigt nach verlorener Freiheit (perdita libertate) zur Strafe für die Sünde mit einer gewissen Notwendigkeit.[4]) Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.“[5]) Und „nur zu Unrecht kann man leugnen, der freie Wille habe seine Kraft verloren durch die Sünde, d. h. dadurch, daß er von sich selber schlechten Gebrauch machte.“[6]) Die wesentliche Freiheit allerdings, die Freiheit von der Notwendigkeit, büßte er nicht ein, wohl aber die Freiheit von der Sünde.[7])

Vor der Sünde hatte das Gegenteil statt. „Dem Menschen ward die volle Freiheit zuteil. Bereit zum Gehorsam gegen Gott und zur rückhaltlosen Entgegennahme seiner Befehle, konnte er die Freiheit, solange er wollte, ohne Schwierigkeit bewahren, aber auch nach Belieben ohne irgendwelche Nötigung verlassen.“[8]) Er war schlechthin Herr seiner Regungen.[9]) Vom Schöpfer recht (rectus) erschaffen[10]), hatte er die rectitudo voluntatis.[11]) Durch sie bezog er alle seine Werke auf den einen Zweck, auf Gott[12]), hatte keinen inneren Zwiespalt[13]),

---

[1]) Sieh gleich nachher.

[2]) contra Jul. op. imp. VI, 8.

[3]) contra Jul. op. imp. VI, 13.

[4]) contra Jul. op. imp. V, 28.

[5]) enchir. cap. 30.

[6]) contra Jul. op, imp. VI, 8; 19.

[7]) contra Jul. op. imp. V, 61; enchir. cap. 30.

[8]) contra Jul. op. imp. V, 61.

[9]) Vgl. contra Jul. op. imp. V, 28.

[10]) z. B. sermo 140, 2; de corrept. et gratia 11, 13; de trinitate XIV, 15; contra duas epist. Pelag. I, 2, 5.

[11]) de civit. dei XXII, 32; de corrept. et gratia 6, 9; 10, 26 enchir. cap. 107 sermo 2, 2; contra Jul. op. imp. II, 28; I, 46; cf. de civitate dei XIV, 11.

[12]) in Ps. 89.

[13]) contra Jul. op. imp. V, 14; vgl. Anm. 11.

sondern den Frieden mit sich und mit Gott.[1]) Sie war aber das Resultat seiner Gerechtigkeit, durch die er Gott unterworfen war und der Leib der Seele. Daher fühlte er keine Regung gegen den Willen, wiewohl er seiner Natur nach animalisch war.[2]) „Den Unfrieden im Herzen gab es eben im Paradiese nicht; die dort weilten, waren nackt, aber sie wurden nicht verwirrt[3]),“ „waren unbekleidet, aber sie schämten sich nicht, weil in ihnen nichts die Scham wachrufen konnte.“[4])

Die iustitia und die rectitudo voluntatis hielten also die Begierlichkeit mit ihren ungeordneten, die Freiheit hemmenden Regungen nieder. Als sie der Mensch durch die erste Sünde verließ, gab er sich selber den Tod, d. h. er brachte sich in den jetzigen Zustand.[5]) Denn: Hanc dissensionem post peccatum esse coepisse ipsa res clamat: quandoquidem post peccatum pudenda texerunt, quae prius pudenda non fuerant. Neque ut nuda prius essent, impudentia, sed innocentia faciebat, quia et impudentia vitium est.[6]) „Die Menschen sündigten, gaben acht, erröteten, bedeckten sich.“[7]) „Durch ihre Schuld verdienten sie die Begierlichkeit; die (geschaffene) Natur hatte sie noch nicht, weil sie von Gott gut erschaffen war.“[8])

Demnach hat die Einbuße der iustitia und der rectitudo voluntatis als die Ursache der auftretenden Begierlichkeit zu gelten. Damit ist sie aber auch die eigentliche Ursache unseres erbsündlichen Zustandes, der ja in der schuldhaften Begierlichkeit aufgeht.[9])

---

[1]) Vgl. S. 54 Anm. 11.

[2]) de peccat. mer. II, 22, 36; 21, 10; 23, 37.

[3]) contra Jul. op. imp. V, 5.

[4]) de peccat. mer. II, 22, 36; vgl. contra Jul. V, 2, 6; 6, 9.

[5]) enchirid. 106, 25.

[6]) contra Jul. op. imp. V, 5.

[7]) contra Jul. V, 2, 6; 5, 19ff; de civitate dei XIV, 12, 16; 17, 19 etc.

[8]) contra Jul. V, 7, 25ff; IV, 14, 57; in de peccat. mer. de nuptiis et concup. und an zahllosen anderen Stellen.

[9]) Vorausgesetzt ist natürlich immer die Solidarität des Geschlechtes mit Adam, wie sie sich aus unseren Ausführungen S. 18ff. ergibt. Vgl. noch in psalm 132, 10, 4; sermo 157, 8, 9; de civitate XIII, 3.

Es frägt sich aber, ob die iustitia eine natürliche Qualität des von Gott gut erschaffenen Menschen oder eine übernatürliche Gabe, ein Werk der Gnade im engeren Sinne des Wortes war.

„Das ist die erste Gnade, die dem ersten Adam gegeben würde," hören wir, . . ., „daß er die Gerechtigkeit hatte, wenn er wollte."[1] „Damals gab ihm Gott den guten Willen; denn mit ihm schuf ihn derjenige, der ihn recht (rectum) machte."[2]

Diese prima gratia konnte der Mensch verwerten oder nicht. Sie war daher keine Gabe wie die natürlichen, deren Gebrauch beim normalen Leben notwendig ist. Sie war auch keine Gabe, die dem Belieben des Menschen für ein natürliches Ziel überlassen war; im Gegenteile, durch sie sollten die übernatürlichen Ziele, die Festigung im Guten und die ewige Seligkeit, erreicht werden. Sie muß darum auch selber übernatürlich gewesen sein. Weil sie nicht zur Natur des Menschen gehörte, deshalb konnte er sie auch verlieren. Eine übernatürliche Gabe war es somit, welche die Gerechtigkeit brachte und so den Menschen Gott und den Leib der Seele unterordnete. „Quid ergo? Adam non habuit dei gratiam? Imo vero habuit magnam . . . Ille vero nulla tali rixa de seipso adversus seipsum tentatus atque turbatus, in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur."[3] Danach ist also die privatio gratiae der Grund für unsere Erbsünde.

Der nämliche Gedanke tritt noch deutlicher zutage, wenn es heißt: „Patebant oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti h. e. non attenti, ut cognoscerent, quid eis indumento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant. Qua gratia remota, ut poena reciproca inobedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas, et fecit attentos reddiditque confusos . . . Cognoverunt ergo, quia nudi erant: nudati scil. ea gratia, qua fiebat, ut nuditas corporis nulla eos lege peccati

[1]) de corrept. et gratia 11, 31.
[2]) de corrept. et gratia 11, 32.
[3]) de corrept. et. gratia 11, 29.

menti eorum repugnante confunderet."[1]) Oder: „Quid est gustato cibo prohibito nuditas indicata nisi peccato nudatum, quod gratia contingebat? Gratia quippe dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore, quod puderet, spoliatus gratia sensit, quod operire deberet."[2]) Wieder: „Als Adam durch seinen Ungehorsam gegen Gott sündigte . . ., verlor sein Leib die Gnade, durch welche er der Seele in allem gehorchte. Damals traten jene tierischen Regungen auf, über die sich der Mensch schämt, und um deren willen er in seiner Nacktheit errötet."[3]) Endlich: „Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati quam typho quodam et superbo suae potestatis offenderant, in sua membra oculos iniecerunt eaque motu eo, quem non noverant, concupiverunt. Ad hoc ergo aperti sunt oculi, ad quod antea non patebant, quamvis ad alia paterent."[4])

Unstreitig ist daher der Mangel der Gnade die Ursache für das Vorhandensein der erbsündlichen Konkupiszenz. Augustin hätte die Erbsünde deshalb auch mit der privatio gratiae identifizieren können. Wenn er es nicht tat, so ließ er sich vielleicht von der augenscheinlichen Macht der Begierlichkeit und von seinem Gegensatze zu den Pelagianern leiten, welche den Unfrieden in unserem Innern für eine natürlich gute Sache erklärten.[5])

---

[1]) de civitate dei XIV, 17; XIII, 13; de pecc. mer. II, 22, 36.

[2]) de peccat. mer. I, 16, 21; cf. de genes. ad. litt. VI, 27.

[3]) de peccat. mer. I, 16, 21.

[4]) de genes. ad litt. XI, 31, 41; 32, 42.

[5]) Welcher Art diese Gnade sei: ob die Integritätsgnade, wie Bonaventura meint, oder die Integritätsgnade, welche zugleich ein ius ad rem auf die heiligmachende hat, wie Scheeben (Handbuch der Dogmatik, Band II, pag. 650 ff.) annimmt, oder endlich die heiligmachende Gnade, wie die Thomisten behaupten, fällt nicht in den Rahmen unserer Abhandlung. Diese Untersuchung gehört in eine Gnadenstudie, die sich speziell mit dem Verhältnis zwischen Integritäts- und heiligmachende Gnade beschäftigt. Es sei hier nur die Vermutung ausgesprochen, man werde wohl niemals zu einem vollständig gesicherten Resultate kommen. Augustin wurde eben von der Frage nicht beunruhigt.

Zweites Kapitel.

Die Elemente der Erbsünde nach der Frühscholastik.

Von vorneherein kann man vermuten, der gewaltige Kämpfer für die Erbsünde werde auf die kommenden Gelehrten den größten Einfluß ausüben. Dem ist auch wirklich so. Alle, Rechtgläubige und Häretiker, fußen mehr oder weniger auf ihm und nehmen seine Autorität für sich in Anspruch.

Wir übergehen hier aus verschiedenen Gründen die Jahrhunderte bis zur Frühscholastik[1]) und richten unser Augenmerk sofort auf diese.

Augustin sah in der schuldhaften Begierlichkeit die Erbsünde, in der privatio iustitiae seu rectitudinis voluntatis seu gratiae aber die eigentliche Ursache derselben. Ein Teil der Meister unserer Zeit verschob nun dieses Verhältnis und nannte letztere die Erbsünde, erstere aber eine unmittelbare Folge, gleichsam die causa materialis derselben. Ein anderer Teil und zwar der größere blieb bei den Darlegungen des Kirchenvaters stehen. Ein dritter endlich, nämlich Abälard und Hugo von Rouen, ging seine eigenen Wege; doch wollte auch jener seine Ansicht durch die Berufung auf Augustin festigen.

Danach gehen die Lehrer in drei Gruppen auseinander. Daher wird sie unsere Abhandlung auch in drei Gruppen be-[illegible]chen und zwar innerhalb derselben in chronologischer [illegible]nfolge.

[illegible]um Schlusse sollen dann noch etliche Autoren erwähnt [illegible] welche die Erbsünde mit keinem Zustande in uns [illegible]ren oder doch höchst lückenhafte Angaben machen.

---

[1]) [illegible]ir werden sie anderswo in einzelnen Aufsätzen behandeln.

§ 1. **Die anselmische Gruppe** (oder anselmisch-augustinische).

1. Anselm von Canterbury.

Als Hauptrepräsentant der erstgenannten Gruppe hat Anselm von Canterbury zu gelten. Da er zugleich die Frühscholastik einleitet, so soll seine und dann auch seiner Anhänger Lehre an erster Stelle dargestellt werden.

I. Die Erbsünde besteht im Mangel der schuldigen Gerechtigkeit.

Zur massa peccatrix gehörig[1]), wird jeder als ein Adam geboren, nicht als ein Adam schlechthin, sondern als ein Adam peccator, d. h. ebenso schuldig wie der Stammvater.[2])

Weil jeder von Geburt an sündig ist, sind Elend und Tod sein Los. Denn, ohne Sünde einen dem Unglücke preisgeben, widerstreitet der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit.[3])

Wäre keiner vor Gott schuldig, so hätte keiner die Taufe nötig. So aber empfangen sie alle, um durch sie Erlösung und Rettung und das Reich der Himmel zu erlangen, das ihnen durch die Sünde verschlossen ist.[4])

Ohne die Taufe hat niemand Anspruch auf Glückseligkeit; im Gegenteile, er ist vom Reiche Gottes abgeschnitten.[5])

Mit diesen Worten, die lebhaft an Augustin erinnern[6]), kennzeichnet Anselm jeden neugeborenen Menschen als Sünder. Nach ihm befinden sich ja alle in einem Zustande, der Gottes Zorn ständig rege hält.

1. In und mit Adam hatten sie „den Willen zur Gerechtigkeit oder die rectitudo voluntatis, welche die Gerechtigkeit

---

[1]) de conceptu virg. c. 15; 13; 1; prol.
[2]) de conceptu virg. c. 10.
[3]) de concordia qu. 3, c. 13; 3; cur deus homo II, 2.
[4]) de conceptu virg. c. 23; 29.
[5]) de conceptu virg. c. 27; 23; cur deus homo I, 14.
[6]) Vgl. S. 26 ff.

selber ist", erhalten.[1]) Mit ihr wollten sie Gott geben, was Gottes ist[2]), wollten ihn um seiner selbst willen lieben und erwählen[3]), und sich nach ihrem inneren Menschen an seinem Gesetze erfreuen.[4]) Sie waren zum Rechthandeln gemacht und durch sie auch dazu befähigt.[5])

Die Gerechtigkeit sollen nun die Natur und mit ihr der einzelne fortwährend haben.[6]) Aber sie verließen dieselbe im Paradiese durch ihre Sünde (peccando deseruit natura iustitiam)[7]); daher wurden sie auch von ihr verlassen. Zurück blieb jedoch das debitum iustitae integrae ... quam (natura) accepit und das debitum satisfaciendi, quia eam deseruit[8]): eine Schuld, die niemand außer dem Gottessohn bezahlen kann.

Ob dieses Mangels der schuldigen Gerechtigkeit sind alle Sünder. Denn „dadurch sind die Kinder ungerecht, daß sie die Gerechtigkeit nicht haben, die jeder Mensch haben soll."[9]) Darum: „Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo ... nisi ipsam ... factam per inobedientiam Adae iustitiae nuditatem, per quam omnes filii irae sunt, quoniam et naturam accusat spontanea, quam fecit in Adam, iustitiae desertio."[10]) „Daß die Erbsünde Ungerechtigkeit ist, darf nicht bezweifelt werden. Denn, wenn jede Sünde Ungerechtigkeit ist — und die Erbsünde ist eine Sünde — so ist sie jedenfalls Ungerechtigkeit ... Gott verurteilt nur wegen Ungerechtigkeit. Er verurteilt aber wegen der Erbsünde. Also ist diese Ungerechtigkeit. Ist dem so, und ist die Erbsünde nichts anderes

---

de concordia qu. 3 c. 13; de conceptu c. 2; 29; cur deus homo II, 1.
ur deus homo I, 11; de concordia qu. 3 c. 8; de verit. c. 13;
ib. c. 16.
deus homo II, 1.
conceptu c. 4.
deus homo II, 1.
iceptu c. 22.
icordia qu. 3, c. 7; cf. de lib. arb. c. 3.
iceptu c. 2.
eptu c. 28.
eptu c. 27; cur deus homo I, 24; 14.

als die Abwesenheit der schuldigen Gerechtigkeit, so fällt die Erbsünde sicher unter den Begriff der iniustitia."[1])

2. Es steht nun in Frage, ob die Gerechtigkeit Gnade oder natürlich gute Eigenschaft des Menschen war. Wir hörten, die ersten Menschen hätten die bei der Erschaffung empfangene Gerechtigkeit durch ihren Ungehorsam für sich und ihre Nachkommen verloren.[2]) Daraus folgt zunächst, daß sie eine Qualität war, die ohne Zerstörung der menschlichen Natur eingebüßt werden konnte. Denn alle Erbsünder sind noch wahre Menschen. Sie war jedoch keine natürliche Qualität, wie viele andere Eigenschaften des Menschen, sondern eine übernatürliche, d. h. eine auf Gnade beruhende. „Das Wollen des Guten", sagt der Magister, „nahm sich der schuldige Mensch; die Freiheit aber konnte er sich nicht rauben, weil sie zu seiner Natur gehört."[3]) Die Freiheit, die Freiheit nämlich vom Zwange, gehört somit zum Wesen des Menschen, nicht so die rectitudo voluntatis, die trennbar (separabilis)[4]) ist. Sie ist jedoch trennbar wie ein Etwas, das sich der Mensch zwar nehmen, aber nicht mehr geben kann, weil es nicht wie das natürlich Gute seiner Wahlfreiheit als Objekt vorliegt. Sie ist also eine Zugabe zu seiner Natur, die niemals in den Bereich seiner erwerbenden Tätigkeit fällt: kurz, sie ist Gnade. Daher erfahren wir auch: „Gratiam, quam de se propagandis servare poterat, perdidit . . . Gratiam, quam acceptam propagandis de se semper potuit servare, perdidit (humana natura scil.) et peccatum . . . trahit."[5]) Die verlorene Gnade war es auch, welche die Stammeltern und in ihnen das Geschlecht zu jener hohen Würde erhob, die sie im Paradiese schmückte. Ihr Verlust riß sie von der Höhe auf den jetzigen Stand herab.[6])

---

[1]) de conceptu c. 3.
[2]) Vgl. S. 60.
[3]) de concordia qu. 3; de lib. arb. II, 3 und viele andere Stellen.
[4]) de concordia loc. cit.
[5]) de conceptu c. 10; 23.
[6]) de conceptu c. 28.

Beraubt der Gerechtigkeit, kann niemand übernatürlichen Lohn verdienen; jeder hätte es aber ohne die Ursünde vermocht, da er die Gerechtigkeit hatte. Das consortium angelorum wäre als erreichbares Ziel vor ihm gestanden.[1])

Demnach besteht die Erbsünde im Mangel der durch die Gnade bewirkten schuldigen Gerechtigkeit oder im Mangel der durch die Gnade bewirkten rectitudo voluntatis oder auch, bei Betonung der Hauptsache, im Mangel der Gnade.

Selbstredend ist die iniustitia kein reales Böses. Denn „die Ungerechtigkeit ist durchaus ein Nichts wie die Blindheit... Sie ist keine Sache, durch welche die Seele wie der Körper durch Gift angesteckt und verdorben wird . . . Daraus ist leicht ersichtlich, daß die Ungerechtigkeit keine Wesenheit hat, wiewohl die Gewohnheit die ungerechten Affekte und Akte des ungerechten Willens, die an sich betrachtet ein Etwas sind, Ungerechtigkeit nennt.“[2])

3. Der Mangel der guten Willensrichtung äußert sich in der Begierlichkeit. „Wenn das Schiff kein Steuer hat, kommt es in die größte Gefahr; wenn die Bestie nicht gefesselt ist, wütet sie. Das alles hätte nicht statt, wären Kette und Steuer vorhanden. Auch der Mensch wütet in der Sünde, weil die Gerechtigkeit mangelt... Denn der Wille, der Gerechtigkeit bar, wird von verschiedenen Wünschen getrieben und stürzt sich und alle ihm untertänigen Regungen in mancherlei Übel, weil er leichtsinnig und zügellos und ohne Lenker ist. Wäre die Gerechtigkeit da, so würde sie alles verhindern.“[3]) Infolge der Ungerechtigkeit beschwert der Körper die Seele und fügt sich ihr nicht.[4]) „Gott erschuf einst den Menschen mit einer Vollkommenheit, welche die Natur der Fortpflanzung in seine Gewalt gab. Er wollte aber dem Höchsten nicht gehorchen,

---

[1]) Vgl. de concordia qu. 3, c. 13.
[2]) de conceptu c. 5.
[3]) de conceptu c. 5.
[4]) de conceptu c. 8.

darum gehorcht auch ihm die natura propagandi nicht, wie es bei Ausschluß der Sünde gewesen wäre."[1])

4. Anselm betrachtet also die Unordnung in unserem Innern oder Begierlichkeit gleichsam als die Kehrseite des Gerechtigkeitsverlustes. Beide Momente: Konkupiszenz und Mangel der Gerechtigkeit stehen somit wie bei Augustin in engster Beziehung zueinander. Nur der Umstand unterscheidet den Meister vom Kirchenvater, daß er auf die absentia debitae iustitiae den Hauptnachdruck legt. Dafür lehnt sich anderes sogar unzweideutig an die Worte des großen Afrikaners an, so: die iustitia und rectitudo voluntatis mit ihren Zielen[2]), die nuditas iustitiae[3]), das peccando deseruit iustitiam und debitum iustitiae[4]) die Angabe, durch die Sünde sei nur die Freiheit im Guten, nicht aber die wesentliche Freiheit verloren gegangen[5]), endlich auch die Bemerkung, weil der Mensch Gott nicht gehorchte, sollte ihm der Körper und die natura propagandi nicht gehorchen.[6]) Auch die Äußerung, die iniustitia sei ein nihil, ist vielleicht durch die von Augustin gegen die Manichäer getroffene Bestimmung der Konkupiszenz in ihrer Weise veranlaßt[7]), weil ausdrücklich hervorgehoben wird, sie sei kein peccatum naturale ex essentia naturae, sed quoniam propter eius corruptionem cum illa assumitur.[8])

II. Weitere Bestimmung der Erbsünde; ihr Verhältnis zur Sünde im Paradiese.

1. Im Vorausgehenden war des öfteren von einer Erbsünde die Rede, obgleich sie als solche nicht erwiesen war. Allerdings kann sie dafür aus den angeführten Zitaten ohne

[1]) de conceptu c. 10; 8.
[2]) Vgl. oben S. 55.
[3]) Vgl. oben S. 57; dazu noch de genes. ad litt. VI, 27.
[4]) Vgl. oben S. 55ff.; Aug. de lib. arb. III, 15, 42; 43, 44; 16, 45.
[5]) Vgl. oben S. 54.
[6]) Vgl. oben S. 56.
[7]) Vgl. oben S. 48ff.
[8]) de conceptu c. 1.

Mühe erkannt werden. In Adam beraubte sich die menschliche Natur der ursprünglichen Gerechtigkeit.[1] „Als der erste Mensch sündigte, war er zwar Person, weil er Adam hieß, aber auch Natur, weil er Mensch war. Darum machte die Person die Natur ungerecht, da der Mensch sündigte, als Adam seine Sünde beging.“[2] So verdorben[3] und ständig vom uneinlösbaren debitum iustitiae und debitum satisfaciendi verfolgt[4], geht sie auf alle durch Vererbung über und macht alle sündhaft. „Wegen der Natur wird ja die Person als sündhaft geboren“[5], und „weil die Natur mit der Person gegeben ist, und die Person nicht ohne die Natur ist, so macht auch die Natur die Person der Kinder sündig“. Mit der Natur vererbt sich somit auch die Sünde bei der Geburt; sie muß also eine Erbsünde sein. „Noch nicht gerecht und auch nicht verständig in seinem Alter“[7], ist das Kind unfähig zur persönlichen Sünde, aber schuldig durch seine Natur, schuldig von Adam her. Darum: „Antequam peccemus actualiter, constituimur peccatores.“[8] „Nicht eine persönliche Sünde, sondern eine naturalis egestas, die von Adam stammt, bannt uns unter die Schuld.“[9] Mit dem Erbe der Natur, wird uns auch die haereditas peccati[10] zuteil.

2. Die ererbte Sünde ist offenbar eine Zustandssünde. Sie ist ja das Resultat der Übertretung im Paradiese[11], haftet stets an der Natur[12] und dauert auch im einzelnen bis zur Taufe fort, wo sie der Schuld nach, wenn auch nicht allen

---

[1]) Vgl. S. 60; de concordia qu. 3, c. 7; de conceptu c. 24.
[2]) de conceptu c. 23.
[3]) Vgl. S. 63.
[4]) Vgl. S. 60.
[5]) de conceptu c. 27.
[6]) de conceptu c. 23.
[7]) de conceptu c. 28.
[8]) in Psalm. 50, Migne 157, 830ff; de conceptu c. 10.
[9]) de conceptu c. 23; 26.
[10]) de conceptu c. 11.
[11]) Vgl. S. 60.
[12]) Vgl. die Stellen unmittelbar vorher.

ihren Folgen nach aufgehoben wird.[1]) Sie besteht nicht im aktuellen Verlassen der Gerechtigkeit, sondern im Verlassensein von der Gerechtigkeit. Ein jeder leidet ja an der nuditas iustitiae, nicht am se nudare oder se spoliare iustitia.

3. An und für sich könnte der Mangel der Gerechtigkeit nur die Folge der Imputation einer fremden Sünde sein. Indes, Anselm versichert, der Erbsünder werde nicht um der Sünde einer fremden Person willen verurteilt.[2]) „Das Leben des Kindes geht nicht wegen der Sünde des Vaters, sondern wegen der eigenen verloren. Niemand hat die Ungerechtigkeit des Vaters zu tragen, sondern die eigene, auch nicht eine fremde Last, sondern die eigene.“[3]) „Das Kind wird daher nicht wegen der Sünde Adams, sondern wegen der eigenen verdammt. Hätte es keine eigene Sünde, so würde es auch nicht verurteilt werden.“[4])

4. Aber die „eigene Sünde“ hat ihre Wurzel in der Übertretung Adams im Paradiese. Sie ist daher zunächst nur eigen, sofern sie inhäriert. In ihrem Grunde ist sie jedoch jedem fremd. Sie verhält sich zu dieser wie die Wirkung zur Ursache. Denn etwas anderes war die Sünde Adams, etwas anderes die Sünde der Kinder, weil sie verschieden sind . . . Jene war nämlich die Ursache, diese ist die Wirkung; Adam entbehrte der schuldigen Gerechtigkeit, nicht weil sie ein anderer, sondern weil er sie selber verließ; die Kinder aber haben sie nicht, weil sie ein anderer und nicht sie selber preisgaben. Die Sünde Adams ist also mit der Sünde der Kinder nicht identisch.[5])

Sie ist es nicht, weil die Kinder, nur der Potenz nach am Anfang existierend, nicht als Personen mit Verstand und freiem Willen Gott beleidigten, sondern nur ihrer Natur nach,

---

[1]) de conceptu c. 29.
[2]) de conceptu c. 28.
[3]) de conceptu c. 25.
[4]) de conceptu c. 26.
[5]) loc. cit.

die um ihrer Identität mit der adamischen willen durch die persönliche Tat des Stammvaters in die Übertretung verwickelt wurde. So sind Erbsünde und Ursünde deshalb voneinander verschieden, weil die Person Adam die Natur des Geschlechtes zum Sündigen brachte.[1])

5. Der Hauptsache nach fallen aber dennoch beide Sünden zusammen. Wie der erste Mensch nach der ersten Sünde leidet ja auch der Erbsünder am Mangel der Urgerechtigkeit, welche er gleich jenem hätte bewahren sollen.[2]) Derselbe Umstand macht somit Stammvater und Geschlecht vor Gott schuldig, derselbe Defekt stempelt sie zu Söhnen des Zornes.

6. Ist nun der Ungehorsam im Garten der Lust die Ursache der vererbten Ungerechtigkeit, so muß ihm eine besondere Kraft innewohnen, durch die er nicht allein Adam, sondern auch alle seine Nachkommen der Schuld auszuliefern vermochte. „Es läßt sich nicht leugnen,“ erfahren wir, „die Kinder seien in Adam gewesen, als er sündigte, wenn auch nur causaliter sive materialiter velut in semine, und nicht als Personen, die sie nur in sich selbst sind.“[3]) „Ich sehe ein, warum es von mir heißt, ich sei in jener einen und einzigen Sünde empfangen, in der alle in Adam sündigten ut in materiali massa. Denn alle waren seminaliter in ihm, als er die menschliche Natur verdarb.“[4]) Als die Person Adam sündigte, sündigte auch die Natur, weil keine ohne die andere gegeben ist.[5]) Darnach ist die universale Bedeutung der Ursünde zunächst in der physischen Einheit des Geschlechts mit Adam begründet.

Mit dieser war aber noch ein anderes Moment verbunden, das sie an Bedeutung überragte, nämlich die moralisch-juridische Einheit des ersten Menschen mit seinen Sprößlingen. „Das

---

[1]) Vgl. S. 60.
[2]) Vgl. S. 60 ff.
[3]) de conceptu c. 23; 7.
[4]) in psalm. 50.
[5]) de conceptu c. 23. Vgl. S. 64.

göttliche Gericht, das die Kinder verurteilt, unterscheidet sich nicht viel vom menschlichen. Werden Mann und Frau ohne Verdienst aus reiner Gnade zu Besitz und Würden erhoben und begehen dann trotzdem unentschuldbarer Weise ein schweres Verbrechen, für das sie aus ihrer Höhe gestürzt und der Knechtschaft übergeben werden: wer wollte sagen, jene Söhne, die nach der Verurteilung gezeugt werden, dürften nicht in der nämlichen Knechtschaft schmachten, sondern seien wieder in jene Ehren einzusetzen, welche die Eltern nach Gerechtigkeit verloren?"[1]) Alle sind hiernach eine große Familie, in der die Taten der Eltern moralisch und rechtlich auch den Kindern zugerechnet werden. So ist es schon bei den Menschen; warum sollte es bei Gott nicht so sein? Allerdings bleibt noch etwas Dunkles zurück. Daher: „Es gibt zwar Leute, die eine Verwerfung der ungetauften Kinder wegen der bloßen Ungerechtigkeit nicht anerkennen wollen: kein Mensch urteilt ja, sie seien ob der Sünde einer fremden Person zu ahnden, sie, die in ihrem Alter noch nicht gerecht und verständig sind. Sie glauben auch nicht, daß Gott über Unschuldige anders urteile als die Menschen. Aber ihnen ist zu bedeuten: Andere Anforderungen stellt Gott an die Kinder, andere der Mensch."[2]) Gott faßt also in einem für die Menschen geheimnisvollen Gerichte oder Willensbeschlusse das ganze Geschlecht zur Einheit in Adam zusammen, um alle der Schuld zu zeihen, und gründet dabei sein Urteil auf die physische Einheit der Menschen mit ihrem Stammvater.

Der geheimnisvolle Beschluß Gottes ist aber eine positiv übernatürliche Anordnung. Im Falle des Gehorsams hätte Adam nur gerechte Kinder gezeugt, weil ihm dazu aus Gnade die Macht gegeben war.[3]) Die Gnade verlor er jedoch für sich und seine Nachkommen. Deswegen „existiert auch die Ursache, die in Adam war und machte, daß alle Kinder in

[1]) de conceptu c. 28.
[2]) loc cit.
[3]) de conceptu c. 10.

der Sünde geboren werden, in den anderen Eltern nicht, weil die menschliche Natur in ihnen nicht mehr die frühere Macht (potestas) hat, gerechte Kinder zu zeugen."[1]) Einst in den ersten Menschen damit bedacht, verlor sie dieselbe, da sie die Gerechtigkeit verließ.[2]) Sie beraubte sich so eines Geschenkes, durch das sie auch den Nachkommen die Gerechtigkeit hätte bewahren können."[3]) Beruht nun die bedingungsweise Vererbung der Gerechtigkeit auf Gnade oder auf einem speziellen Willensakte des Schöpfers, so muß auch die Kehrseite dieser Begünstigung, die allenfallsige Verwerfung, auf einen besonderen Beschluß von ihm zurückgehen.

Die übernatürliche, auf der physischen Einheit basierende moralisch-juridische Solidarität des Geschlechtes mit dem Stammvater gab also der ersten Sünde die universale Bedeutung. Unter ihrer Voraussetzung konnte der Apostel sprechen: „Per unum hominem," quod est per Adam, „peccatum intravit in hunc mundum."[4])

Weil eins mit Adam, ist auch jeder seiner Natur nach ein Übertreter des ersten Gebotes. „Naturam accusat spontanea, quam fecit in Adam, iustitiae desertio."[5]) Damit ist auch seine Erbsünde als die Folge einer freien Willenstat charakterisiert. Sie stammt nämlich von der freien Übertretung Adams, der die mit ihm solidarische Menschheit im Paradiese vertrat. Im einzelnen allerdings ist sie nicht frei. Alle müssen sie an sich tragen.[6]) Denn, „sündigten die ersten Eltern mit freiem Willen, so sind ihre Kinder wegen jener Notwendigkeit der Natur sündhaft, welche der eigene und persönliche Wille Adams verdiente."[7]) Aber die Notwendig-

---

[1]) de conceptu c. 26; 23.
[2]) de concordia qu. 3. c. 7.
[3]) de conceptu c. 24; 23.
[4]) de conceptu c. 23.
[6]) Vgl. S. 60.
[7]) de concordia qu. 3. c. 7.
conceptu c. 23; 3.

keit ist eben eine im Stammeshaupte verschuldete und somit frei verursachte.

7. Der erste Ungehorsam allein versetzt uns aber in diesen notwendigen erbsündlichen Zustand. Er ist ja jene „eine und einzige Sünde, durch die alle in Adam sündigten.“[1]) Nur der Genuß der verbotenen Frucht vermochte uns alle ins Unglück zu stürzen;[2]) denn nur er ist nach übernatürlicher Anordnung die Sünde des Geschlechtes, die ständig nachwirkt und Genugtuung verlangt.[3]) Darum ist auch die Erbsünde nur der Mangel der Ungerechtigkeit. „Sie kann nicht mehr und nicht weniger sein, es entbehrt ja die menschliche Natur nur der Gerechtigkeit, die sie in Adam erhielt;[4]) nur darum wird auch jeder verdammt.[5])

Es geht somit keine andere Sünde Adams auf seine Nachkommen über. Viel weniger noch werden Sünden der Eltern Erbe des Kindes. „Ich glaube nicht, daß die Sünden der Eltern auf die Erbsünde Einfluß haben. Denn hätte Adam auf seine Nachkommen nicht die Gerechtigkeit vererben können, so könnte er ihnen auch seine Ungerechtigkeit nicht übertragen. Da nun niemand nach Adam seinen Sprößlingen die Gerechtigkeit aufbewahren kann, so sehe ich keinen Grund, warum die Sünden der nächsten Eltern den Söhnen angerechnet werden sollten . . . Denn wenn auch der menschlichen Natur in Adam noch einige Gerechtigkeit verblieb, so daß sie in einigen Dingen den rechten Willen bewahren kann, so ist sie dennoch jenes Geschenkes beraubt, durch das sie die Gerechtigkeit für die Nachkommen bewahren konnte . . . Daß die Ungerechtigkeit der nächsten Eltern den Mangel der Gerechtigkeit in den Kindern vergrößern könne, . . . scheint unmöglich zu sein. Denn wo keine Gerechtigkeit ist, kann auch keine

[1]) Vgl. S. 66.
[2]) de conceptu c. 23.
[3]) de conceptu c. 2; 8.
[4]) de conceptu c. 22.
[5]) de conceptu c. 9.

hinweggenommen werden ... Ungerechte Eltern vermögen also den erbsündlichen Mangel der Gerechtigkeit in ihren Kindern nicht zu vergrößern ... Da also gerechte Eltern ihren Söhnen vor der Taufe keine Gerechtigkeit geben können, so laden sie ihnen auch keine weitere Ungerechtigkeit auf."[1])

8. Einzig und allein der Mangel der Ungerechtigkeit ist es demnach, der alle Adamiten von ihrer Geburt an unter die Herrschaft Satans bringt. Nur für ihn sind sie verantwortlich, da sie nur ihn in und mit Adam verschuldeten. Die vielen Mängel, die sie seinetwegen an sich haben, sind Strafen für ihn,[2]) aber sie bedingen nicht vielerlei Schuld.[3])

9. Sind alle nur Sünder wegen der Ungerechtigkeit der ersten Übertretung, so müssen sie auch die gleiche Schuld an sich haben. „Nichts widerstreitet der Annahme, die Erbsünde sei in allen gleich."[4]) Darum „behaupte ich: die Erbsünde ist in allen auf natürliche Weise Empfangenen die nämliche, wie auch ihre Ursache, die Sünde Adams, auf alle in derselben Art Bezug hat."[5]) Daher „werden auch alle natürlich geborenen Kinder gleichmäßig verworfen (aequaliter damnantur),"[6]) weil „sie eben alle gleich ungerecht sind,"[7]) da „gerechte Eltern die Ungerechtigkeit ihrer Kinder nicht kleiner, und ungerechte dieselbe nicht größer zu machen scheinen."[8])

10. Unterliegen nun auch alle Erbsünder der gleichen ewigen Strafe, so sind sie doch nicht der nämlichen Strafe wie das Stammeshaupt nach der Ursünde verfallen. Denn „wenn der Apostel sagt, der Tod habe von Adam bis Moses auch über diejenigen geherrscht, welche nicht nach der Ähnlich-

---

[1]) de conceptu c. 24.
[2]) z. B. de casu diaboli c. 21.
[3]) de concordia qu. 3, c. 7.
[4]) de conceptu c. 25.
[5]) de conceptu c. 24.
[6]) de conceptu c. 27; 24.
[7]) de conceptu c. 24.
[8]) loc. cit.

keit der Übertretung Adams sündigten, so scheint er zweifellos anzugeben, es werde ihnen die Übertretung Adams nicht als persönliche Tat oder als etwas so großes angerechnet, wiewohl er alle Adamiten außer dem Sohne der Jungfrau für Sünder und Söhne des Zornes erklärt. Denn, wenn er erklärt: „auch über jene, die nicht nach der Ähnlichkeit der Ubertretung Adams sündigten," so ist man zur Deutung berechtigt: auch über jene, die nicht so schwer wie Adam bei seiner Übertretung sündigten." [1])

Desungeachtet ist die Erbsünde eine wahre Todsünde. „Die Sünde der Kinder ist ja kleiner als jene Adams, aber niemand wird ohne Christus gerettet." [2])

11. Schon im ersten Abschnitte lag die Ähnlichkeit zwischen Anselm und Augustin offen zutage. Auch im zweiten gibt sich dieselbe zu erkennen. Nicht nur, daß der Magister in keinem einzigen Punkte vom Kirchenlehrer abweicht, verwertet er sogar die Ausdrücke desselben. Die Bemerkungen über die von Adam an Schuld und Strafe gebundene Natur, die als Erbe die Kinder sündhaft macht, [3]) der Hinweis auf die natürliche Unfähigkeit der Kleinen zum Sündigen [4]) deuten sicher darauf hin. Auch die Äußerungen über die „eigene Erbsünde," [5]) über die „persönliche" Sünde des Stammvaters und die Sünde der „Natur" in ihm, [6]) über das samenhafte Enthaltensein im ersten Menschen [7]), über das Urteil Gottes, das sich vom menschlichen unterscheidet [8]), sprechen dafür. Desgleichen auch die „notwendige und freie Erbsünde [9]) die

---

[1]) de conceptu c. 22; 23.
[2]) de conceptu c. 23. Vgl. S. 69.
[3]) Vgl. S. 28.
[4]) Vgl. S. 30 ff.
[5]) Vgl. S. 37 ff.
[6]) Vgl. S. 36 ff.
[7]) Vgl. S. 15, 35.
[8]) Vgl. S. 21 ff.
[9]) Vgl. S. 39.

„eine und einzige Sünde, die alle drückt“ [1]), der Genuß der verbotenen Frucht [2]), die von der adamischen verschiedene Bestrafung der Erbsünder [3]) und die Einfachheit der Erbsünde d. h. ihr Unberührtsein von den Sünden der Eltern. Vielleicht ist sogar die vorsichtige Redeweise bei letzterem Punkte auf das enchiridion Augustins zurückzuführen, welches ein Anwachsen der Erbsünde wenigstens nicht für unmöglich ansieht. [4])

Es gilt also die Behauptung, Anselm habe im großen und ganzen nur die augustinische Lehre wiedergegeben.

2. **Odo von Cambrai** († 1113).

Anselm fand in Odo von Cambrai einen gelehrten Schüler, der die Erbsündelehre ganz in seinem Geiste behandelte. Zwar ist seine Arbeit nicht erschöpfend, im Gegenteile in mancher Hinsicht sogar lückenhaft; aber er wollte auch kein dogmatisches Ganzes liefern. „Unser Vorsatz,“ schreibt er, „ist über die Erbsünde zu reden, weil man fragt, wie (quomodo) wir denn die Sünde von unserem Ursprunge d. i. von Adam und Eva her bekommen.“ [5]) Die Übertragung der Erbsünde und ihre Verschuldung durch ihr Subjekt bilden sonach den eigentlichen Gegenstand seiner Abhandlung. Es laufen aber viele Bemerkungen ein, die für unser Thema wertvoll sind.

I. Die Erbsünde.

Nach Odo kommt jeder Mensch mit einer Sünde im vollen Sinne des Wortes zum Leben. Auf jedem lastet schon bei der Geburt Schuld und Strafe wie bei Augustin. „Jede Seele, die nach Adam in die Welt kommt, erhält ja von ihrem

---

[1]) Vgl. S. 34.
[2]) Vgl. S. 15 ff.
[3]) Vgl. S. 8; 42.
[4]) Vgl. S. 35, Anm. 3.
[5]) de peccato orig. II, Migne 160, 1077 B.

natürlichen Ursprunge die Makel der Schuld. Sie wäre gar keine menschliche Seele, wenn sie keine Schuld hätte, und gehörte nicht zur sündigen Natur, wenn sie nicht selber sündig wäre. Sagte sie, sie sei nicht sündhaft, so müßte sie auch bekennen, keine menschliche Seele zu sein." [1]) Allgemein gilt ja: „Wer durch menschliche Zeugung ins Dasein tritt, verfällt mit Notwendigkeit der Schuld." [2]) Denn „Lehre der Rechtgläubigen ist: alle Menschen haben von Anfang an die Schuld, weil alle in Adam sündigten, wenn gleich die Menschenseele nicht traduzianistisch entsteht." [3]) Weil jeder die Schuld auf sich hat, ist auch jeder straffällig. „Gott verhängte ja über den ersten Menschen wegen der Schuld die Strafe. Diese geht aber auf seine Nachkommen mit der Schuld über, so daß jene mit der Strafe geboren werden, die mit der Schuld geschaffen werden ... Dem setzt eine gerechte Notwendigkeit zu, der einen ungerechten Willen hat." [4])

Die Sünde bei der Geburt ist aber eine eigene, nicht eine imputierte. Sie besteht im Mangel der Urgerechtigkeit [5]), der uns inhäriert und nicht bloß von außen angerechnet wird. Kein Wort legt eine Imputation nahe.

Als dauernder Mangel der Gerechtigkeit ist sie auch eine habituelle und keine aktuelle Sünde.

Dieser sündhafte Zustand ist nun kein persönlich verschuldeter, sondern einer, der durch das Erbe der geschädigten Natur den einzelnen eigen wird. Der Stammvater verdarb in sich die ganze menschliche Natur und band sie an die Sünde. Durch sie wird dann auch die Person seiner Söhne schuldig. „Die gesamte Natur des ‚gemeinsamen Menschen' ward in Adam der Sünde teilhaftig, daher ist auch die Seele ihrer Art

---

[1]) de peccato orig. II, Migne 160, 1084 A. Vgl. S. 35.
[2]) de peccato orig. II, Migne 160, 1084 C.
[3]) de peccato orig. III, 1091 D.
[4]) de peccato orig. III, 1088 D.
[5]) Siehe nachher.

nach schuldig."[1]) „Die Person kann nämlich nicht ohne die Substanz sündigen, und die Substanz kann nicht sündelos sein, wenn die Person sündhaft ist. Die Person (Adam) hatte aber die Sünde, weshalb sie auch die menschliche Substanz hat, welche damals (bei der Ursünde) noch ganz in ihm war."[2]) Darum „geht die sündige Natur auf die Person der Kinder über und macht sie schuldig, wenn sie auch noch keine akttuelle Sünde hat."[3]) Wie nun die Natur vererbt wird, so muß auch die an ihr haftende Sünde vererbt werden, anders, sie muß eine Erbsünde sein. Deswegen heißt es auch: peccatum, . . quod ab Adam traximus.[4])

Die sündige Natur bringt also jedem die Erbsünde, doch nicht weil sie, in Adam verdorben, auf alle übergeht, sondern weil alle in Adam selbst ihr Verderbtsein verursachten und so selbst ihren Zustand herbeiführten. „Du hast," hören wir daher, „die Gerechtigkeit empfangen als hinterlegtes Gut, das du bewahren und zurückgeben solltest, weil es der Spender fordert . . . Er verlangt es zurück: du aber hast es nicht, weil du freiwillig verließest, was du zurückerstatten solltest."[5]) Wieder: „Soll ich die Gerechtigkeit haben?" „Ich habe sie nicht." „Du hast sie gehabt." „Ich habe sie verloren." „Wer hat sie dir weggenommen?" „Niemand." „Wie hast du sie denn verloren?" „Ich habe sie freiwillig aufgegeben."[6]) „Gott gab der Seele die Gerechtigkeit, und sie soll sie deshalb haben. Aber die Seele verließ die Gerechtigkeit freiwillig, die sie haben soll. Mit wessen Schuld soll sie also entbehren, was sie haben soll? Nur mit der eigenen, weil sie freiwillig verzichtete . . . Trotzdem soll sie haben, was sie nicht hat . . . Es verfolgt sie also das debitum iustitiae."[7])

[1]) de peccato orig. II, 1085 A B.
[2]) de peccato orig. II, 1083 A ff.
[3]) de peccato orig. II, 1085 A ff.
[4]) de peccato orig. II, 1085 A ff.
[5]) de peccato orig. I, 1075 C; II, 1086 C.
[6]) de peccato orig. II, 1088 A.
[7]) de peccato orip. II, 1086 D.

Der Einzelne verschuldete aber die Erbsünde dadurch, daß er bei der ersten Sünde mit Adam eine physische Einheit bildete d. h. seiner Natur nach noch ganz in ihm war.[1]) Als darum der Stammvater das Prüfungsgebot übertrat, übertrat es auch die gemeinsame Natur, als der ipse homo fehlte, fehlte auch der communis homo.[2]) So wurde die gesamte gemeinschaftliche Natur des Menschen in Adam der Sünde ausgeliefert.[3])

Die physische Einheit genügte allerdings nicht, um die Sünde des Geschlechtes herbeizuführen; es bedurfte dazu noch nach Augustin einer besonderen göttlichen Anordnung, nach der die Nachkommen dem Haupte folgen sollten. „Würde Gott nach der Ursünde eine gerechte Seele schaffen, so wäre er gegen sich selbst ungerecht. Denn er hatte angeordnet, die natürliche Nachkommenschaft des Menschen habe ihrem Anfange zu folgen. Würde sie nun gerecht geboren, so verleugnete er seine Anordnung, indem er vom Haupte den Körper trennte und so machte, daß das Ende nicht mehr zum Anfang paßte und das Menschengeschlecht ein Ungeheuer wäre mit einem Kopfe, der nicht zum Leibe stimmte, und einem Anfang, der sich nicht mit dem Schlusse vereinigte.“[4]) „Nach der Autorität der göttlichen Gerechtigkeit und der natürlichen Notwendigkeit muß es geschehen, daß eine Seele in einem Körper so nachfolge, wie die vorhergehende Seele und der vorhergehende Körper war, auf daß die Nachkommenschaft des Geschlechtes in gerechter Notwendigkeit wie ihr Ausgang (principium radicis) seien, und so dem Anfange nicht unähnlich sei, was von Mann und Weib durch Zeugung entstehe.“[5])

Die „göttliche Anordnung“ kann hier an sich eine natürliche sein. Darauf will auch der Gedanke hindeuten, das

---

[1]) Vgl. S. 74.
[2]) de peccato orig. III, 1088 C.
[3]) de peccato orig. II, 1085 A B.
[4]) de peccato orig. II, 1086 C.
[5]) de peccato orig. II, 1084 B.

Produkt müsse seiner Ursache immer ähnlich sein. Indes, der Umstand, daß sie sich auf ein Gut der Gnade bezieht, nämlich auf die Urgerechtigkeit[1]), läßt auch sie als übernatürlich erscheinen. Dabei ist „die genannte, natürliche Notwendigkeit" in keiner Weise aufgehoben. Ihre Wirksamkeit hat ja immer statt, sei es in der einen oder anderen Richtung.

Nach positiv übernatürlichem Ratschlusse Gottes, der die physische Einheit des Geschlechtes zur Voraussetzung hat, haben demnach alle in und mit dem ersten Menschen das Prüfungsgebot mißachtet. Deshalb sagt der Apostel: in quo omnes peccaverunt.[2])

Sie haben aber auch nur das erste Gebot mit dem Stammeshaupte übertreten. Denn es ist immer nur von jener Ungerechtigkeit die Rede, welche die Ursünde bedingt.[3])

Daraus folgt nun, die Erbsünde sei die Folge des ersten in Adam begangenen Ungehorsams und zwar die Folge dieses Ungehorsames allein. Zugleich ergibt sich auch, sie falle als Zustandssünde mit dem Habitus desselben zusammen. Mag dann die natürliche Notwendigkeit auch für jeden eine notwendige Erbsünde begründen, diese ist dennoch in ihrer Ursache, in der Sünde des Stammeshauptes, frei.[4])

Die Übertretung im Paradiese ist eine andere Sünde für Adam und eine andere für das Geschlecht, wenn sie auch numerisch nur eine ist. Für ersteren ist sie eine persönliche, für letzteres eine natürliche. „Sünde wird nämlich im zweifachen Sinne genommen: als persönliche und als natürliche. Natürlich ist die Sünde, die wir von Geburt an haben und von Adam erhalten, in welchem alle sündigten ... In Adam wurde die gemeinsame Natur der Sünde schuldig ... So ist die Sünde, die wir in Adam begingen, nur eine natürliche,

---

[1]) Siehe nachher.
[2]) de peccato orig. II, S
... llen 74 ff

für Adam aber eine persönliche." [1]) Der Unterschied zwischen „persönlicher" und „natürlicher" Ursünde muß sich selbstredend auch bei ihrem Habitus geltend machen. Darum können Erbsünde und Ursünde nicht identisch sein, sofern letztere die Folge der persönlichen Schuld Adams ist.

Derselbe Unterschied macht auch den ersten Menschen schwerer sündhaft als das Geschlecht. „In Adam gravius (peccatum scil.), levius in me. Nam peccavi in eo, non qui sum, sed quod sum: Peccavi in eo non ego, sed hoc, quod sum ego; peccavi homo, sed non Odo." [2])

Untereinander haben die Erbsünder jedoch die gleiche Schuld. Sie werden ja alle fortwährend gleichmäßig für den Mangel der Ungerechtigkeit verantwortlich gemacht. [3])

Da ferner alle in Adam nur an der Ursünde beteiligt waren, so sind sie auch nur für die aus ihr folgende Ungerechtigkeit haftbar. Unser Magister zieht sie auch für nichts anderes zur Rechenschaft.

Und wenn er dann von allerlei Schwächen im Menschen redet, aber stets nur den Mangel der Gerechtigkeit für die Erbsünde erklärt, so gibt er gewiß auch zu verstehen, er halte diese für eine einzige und einheitliche Sünde.

II. Die Erbsünde besteht im Mangel der Gerechtigkeit.

Odo gibt keine Definition der Erbsünde. Eine Reihe von Bemerkungen stellt jedoch außer Zweifel, daß er sie in nichts anderem als im Mangel der schuldigen Gerechtigkeit finde.

Schon oben erfuhren wir, Gott habe der menschlichen Natur die Gerechtigkeit gegeben und fordere sie unerbittlich von ihr zurück. Sie habe aber dieselbe freiwillig aufgegeben und könne sie nicht mehr erstatten. Darum laste auf ihr das

---

[1]) … peccato orig. II, 1085 A ff.
[2]) … eccato orig. II, 1088 B.
[3]) … 74.

debitum iustitiae und mit ihm die Schuld.[1]) Der nämliche Gedanke ist auch in den Sätzen ausgesprochen: „Es stehen sich gegenüber ein iustus exactor, Gott . . . und ein iniustus debitor, du selber: deshalb ungerecht, weil du die empfangene Gerechtigkeit nicht bewahrtest, sondern preisgabst.“ [2]) Gott gab der Seele die Gerechtigkeit mit der Pflicht, sie dauernd zu besitzen . . . Soll sie nun nicht schuldig sein, wenn sie dieselbe nicht hat?“ [3]) Hiernach ist die Seele schuldig, weil sie die Gerechtigkeit nicht an sich trägt, die sie am Anfange in Adam erhielt. Offenbar besteht also ihre Sünde im Mangel der schuldigen Urgerechtigkeit.

Die Urgerechtigkeit ist aber wohl als ein Werk der Gnade zu betrachten. Es heißt ja, sie sei von Gott gegeben, empfangen nicht wie das arbitrium rationis und die ipsa ratio, die unverlierbar sind[4]), sondern als Gabe, welche durch die Sünde ohne Vernichtung der menschlichen Natur eingebüßt werden könne. Weiter: „Ornavit (scil. deus) animam (in Adam videl.) iustitia, ut mereretur fieri beata.“ [5])

Die Bemerkung ferner: „Dem setzt eine gerechte Notwendigkeit zu, der einen ungerechten Willen hat“ [6]), dürfte vielleicht andeuten, Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit seien primär nur im Willen vorhanden. Demnach wäre die Gerechtigkeit nur im guten Willen gegeben, die Ungerechtigkeit aber in seinem Gegenteile. Die Erbsünde bestünde so im Mangel der guten Willensrichtung.

Sei dem, wie ihm wolle: in jedem Falle ist die Erbsünde im Mangel der schuldigen Gerechtigkeit zu suchen, die höchst wahrscheinlich ein Werk der Gnade war.

Leider befaßt sich der Meister nicht mit den unmittel-

---

[1]) Vgl. S. 74.
[2]) de peccato orig. I, 1075 C.
[3]) de peccato orig. II, 1086 A ff.
[4]) de peccato orig. II, 1087 A.
[5]) de peccato orig. II, 1078 C.
[6]) Vgl. S. 73.

baren Folgen der privatio iustitiae. Nur gelegentlich sagt er einmal, Unwissenheit und Begierlichkeit seien durch den Verlust der ersten Ausstattung verursacht.[1]) Vermutlich will er sie damit gleichsam als die Materie der Erbsünde hinstellen, doch spricht er sich nicht näher aus.

Die Ausführungen Odos verraten ohne Zweifel in der Hauptsache Anselm und mittelbar Augustin als Quelle. Die Bestimmung der Erbsünde als debitum iustitiae[2]), die Gedankenfolge, welche aus dem Verhältnis von Person und Natur hervorgeht[3]), liefern dafür den sicheren Beweis. Fiele eine genauere Darlegung des zweiten Punktes nicht über den Rahmen unserer Aufgabe hinaus, so könnte die Abhängigkeit noch mehr gezeigt werden. So aber muß hier die Konstatierung der Tatsache genügen.

3. Das Elucidarium.

Man weiß heute noch nicht, wer der Verfasser des Elucidariums ist. Die einen denken an Honorius von Autun, die anderen an Anselm von Canterbury, wieder andere an Lanfrank.[4])

Diese Unsicherheit verhindert, dem Autor der Schrift einen festen Platz in der historischen Folge der Meister anzuweisen. Sie verursacht auch, wie ersichtlich, daß nur die Richtung, der er zugehört, angegeben werden kann. Diese aber ist unstreitig die anselmisch-augustinische.

I. Die Erbsünde besteht im Mangel der schuldigen Gerechtigkeit; die Begierlichkeit.

Ein Glied der von Adam geschaffenen massa corrupta[5]), seiner Natur nach ein Adam und seiner Person nach ein Sohn

---

[1]) de peccato orig. III, 1088 D.
[2]) Vgl. S. 60, 64.
[3]) Vgl. S. 64 ff.
[4]) Vgl. bezügl. der Literatur: Überweg-Heinze, Geschichte der Phil. VIII. Aufl. Bd. II, S. 168.
[5]) elucid. II, 15, Migne 172, 1134 D ff.

Adams[1]), wird jeder in Sünden empfangen und in Ungerechtigkeit geboren und ist so, vom Anfange an verdorben, vor Gott schuldig[2]) und der Strafe verfallen.[3])

Als Sünder wird er zur Taufe gebracht, auf daß ihm Verzeihung und neue Gerechtigkeit werde.[4])

Somit tritt jeder mit einer Sünde ins Leben ein. In und mit Adam einst gerecht gebildet, soll er die ursprüngliche Gerechtigkeit stets an sich haben. Er verlor sie aber im Paradiese durch den Genuß der verbotenen Frucht und ist darum vor seinem Schöpfer ein Gegenstand des Zornes. Denn das Kind von gestern ist schuldig, weil es die Gerechtigkeit nicht hat, welche Gott dem ersten Menschen verlieh, und weil es für ihre Preisgabe nicht Genugtuung leisten kann.[5]) Gott fordert von ihm fortwährend die Gerechtigkeit, aber weil sie in ihm nicht mehr zu finden ist, wird es von der Gerechtigkeit Gottes mit Recht verworfen und gemeinsam mit den anderen Ungerechten mit vollem Rechte der Strafe übergeben.[6])

Um dieser Ungerechtigkeit willen ist es Erbsünder. Denn: „Quae iniustitia originale peccatum vocatur, pro qua omnis homo damnatur, nisi in baptismate dimittatur.“[7]) Und auf die Frage: Was ist die Erbsünde? erwidert der Verfasser kurz: Ungerechtigkeit.[8])

Die anfängliche Gerechtigkeit hat wohl als Werk der Gnade zu gelten. Es wird ja von ihr erzählt, sie sei Adam für sich und das ganze Geschlecht gegeben und von ihm auch für beide verloren worden.[9]) Dabei erscheint sie immer als

---

[1]) elucid. II, 11.
[2]) elucid. II, 11, 12; I, 14.
[3]) elucid. II, 15; I, 14.
[4]) elucid. I, 20.
[5]) elucid. II, 11.
[6]) loc. cit.
[7]) loc. cit.
[8]) loc. cit.
[9]) Vgl. vorher und elucid. II, 15.

Zugabe zur Natur und nie als eine durch sie bedingte Qualität.[1])

Daher kann wohl auch gesagt werden, die Erbsünde bestehe im Mangel der durch die Gnade bewirkten Gerechtigkeit.

Gerade die Gerechtigkeit war es nun auch, welche den Menschen über die Konkupiszenz erhob und erheben sollte. Mit ihrer Einbuße war er der Begierlichkeit in die Hand gegeben. „Weil der erste Mensch von der Gerechtigkeit abging und nach dem Verbotenen verlangte, unterwarf sich ihn bald die Begierlichkeit und zwang ihn und alle seine Nachkommen, mit Begierlichkeit zu zeugen."[2]) „Wie sich eine Hand mit der anderen vereinigt, so hätten sich die Stammeltern in ihrer Unschuld ohne Konkupiszenz gefunden, und wie sich das Auge zum Sehen öffnet, so hätte auch jenes erregbare Glied ohne Wollust seinen Zweck erfüllt ... Sie waren nackt, aber sie erröteten über jene Glieder nicht mehr als über ihre Augen ... Nach der Sünde entbrannten sie sofort in Begierlichkeit zu einander, und es zeigte sich in jenem Gliede Verwirrung, aus dem die menschliche Nachkommenschaft hervorgeht."[3])

Der Verlust der Gerechtigkeit verursachte demnach das Auftreten der Konkupiszenz. Beide zumal stellen also den vollen Inhalt des erbsündlichen Zustandes dar. Unter Voraussetzung des ersten Faktors kann sogar letzterer allein als Erbsünde bezeichnet werden. Daher sagt auch der Lehrer einmal im Anschluß an Augustin: „Crimen huius pollutionis (vid. concupiscentiae) propter fidem coniugii parentes deserit; ob iniustitiam autem primae praevaricationis transfunditur quasi haereditario iure in generatione prolis; et ideo tenentur ob-

---

[1]) Wenn von einer naturalis iustitia (elucid. II, 12) die Rede ist, so wird damit nur gesagt sein, die Gerechtigkeit sei mit der anfänglichen Natur gegeben worden.

[2]) elucid, II, 12.

[3]) elucid. I, 14.

noxii culpae Adam, in quo omnes peccaverunt et in quo omnes mortui sunt.“[1])

Wir haben also das nämliche Resultat wie beim Bischof von Canterbury, nur daß die letzte Bemerkung sich etwas mehr an den großen Afrikaner anschließt. Auch die massa corrupta und die Sätze über das membrum genitale lehnen sich unmittelbarer an diesen an.[2])

Mit beiden Autoren stimmt es dann überein, wenn der Magister von der Ungerechtigkeit versichert, sie sei ein Nichts. Denn: Malum non habet substantiam.[3])

II. Weitere Bestimmung der Erbsünde.

Die Verwirrung im Menschen ist nicht an und für sich Sünde. Der Magister macht sich zwar einmal nach Augustin und Anselm den Einwurf: „Kommt die Sünde nur durch den Willen zustande, so begreife ich nicht, wie man dem neugeborenen Kinde mit Recht eine Sünde anrechnen kann, da es noch keinen Willen hat und nichts Gutes tun oder verstehen kann.“[4]) Er antwortet darauf, das Kind habe eben die schuldige Gerechtigkeit nicht und könne dafür auch keine Genugtuung bieten.[5]) Aber damit soll die Verschuldung der Erbsünde durch den freien Willen des Stammeshauptes nicht geleugnet sein. „Weil Adam die Gerechtigkeit verließ, fordert sie Gott von seiner gesamten Nachkommenschaft“[6]); „weil der erste Mensch freiwillig die Gerechtigkeit aufgab, nimmt jeder in der Ungerechtigkeit seinen Anfang.[7]).

So bildeten alle ein moralisch-rechtliches Ganzes, das durch Adam, mit dem sie auch noch physisch eins waren[8]),

---

[1]) elucid. II, 15.
[2]) Vgl. S. 26, 45, 54.
[3]) elucid. II, 1.
[4]) elucid. II, 11.
[5]) loc. cit.
[6]) loc. cit.
[7]) loc. cit.
[8]) Vgl. Anmerk. 1.

vertreten wurde. Für die Solidarität zeugt auch die Konkupiszenz in den Zeugungsgliedern. „Sie spürten ja in jenem Gliede hauptsächlich die Erregung, auf daß sie wußten, ihre gesamte Nachkommenschaft sei der nämlichen Schuld verfallen.“[1])

Wegen dieser Einheit geht die Erbsünde wie nach Erbrecht (haereditario iure) auf das Geschlecht über.[2])

Höchst wahrscheinlich beruht die Befugnis Adams, für alle seine Söhne zu handeln, auf einer übernatürlichen Anordnung Gottes. Sie hat ja nur bei der ersten Übertretung statt[3]) und bezieht sich auf den Verlust eines Gnadengeschenkes[4]), das Gott uns nimmt, der, wie bei Augustin, bis ins dritte und vierte Geschlecht die Sünden rächt.[5])

Die Erbsünde ist demnach die Folge der freien stellvertretenden Tat des Stammvaters im Paradiese. Sie ist aber auch nur die Folge dieser Tat, da nur die erste Übertretung als ihre Ursache angeführt wird.

Als offenkundige Zustandssünde ist sie ferner mit der habituellen Ursünde identisch. Denn „diese geht nach Erbrecht auf alle über“.

Immerhin ist die Identität keine absolute, da der „persönliche“ Habitus Adams von dem erbsündlichen verschieden ist. Darauf deuten wohl die Stellen hin: „Weil im Kinde die natürliche Gerechtigkeit nicht gefunden wird, wird es vom gerechten Gott gestraft.“[6]) „Die Kinder haben die Sünde, weil sie die natürliche Gerechtigkeit nicht haben, welche Gott dem ersten Menschen (Person) verlieh.“[7])

Als persönlicher Sünder verdient Adam wegen seiner

---

[1]) elucid. I, 14.
[2]) Vgl. S. 81.
[3]) Vgl. S. 80. Vgl. eluc. II, 16.
[4]) Vgl. S. 80.
[5]) elucid. II, 11.
[6]) elucid. II, 11.
[7]) loc. cit.

größeren Schuld [1]) auch eine größere Strafe als der Sünder durch Vertretung. Daher haben die ohne Taufe sterbenden Kinder nur Finsternis zu erdulden (tenebras tantum habent).[2]) Aber dennoch sind sie vom Himmel und von der Gemeinschaft der Engel ausgeschlossen [3]) und zwar alle in gleicher Weise, da nie von verschiedenen Graden der Ungerechtigkeit und Strafe gesprochen wird.

Übrigens sind die Kleinen bei ihrer Geburt nicht wegen einer imputierten, sondern wegen einer inhärierenden Sünde schuldig. Ungerechtigkeit und Begierlichkeit, an welchen die Erbsünde haftet, sind ja wahre innere Gebrechen des Einzelnen. „Weil darum jeder ohne Gerechtigkeit geboren wird, trifft ihn nicht die Strafe für das, was Adam verließ, sondern für das, was er selber nicht hat." [4]) „Niemandem wird nämlich eine fremde Sünde angerechnet, und keiner wird wegen der Ungerechtigkeit eines anderen bestraft, sondern nur wegen der eigenen." [5])

Daß diese eigene Sünde, die ganz nach Augustin und Anselm als solche gekennzeichnet ist [6]), wirklich eine ererbte ist, liegt nach den Zitaten offen am Tage.

Erwähnen wir hier noch Honorius von Autun, welcher nach ein paar Stellen der ihm zugeschriebenen Abhandlung Inevitabile die Erbsünde ebenfalls im Mangel der schuldigen Ungerechtigkeit findet [7]), so haben wir die Meister angeführt, welche primär Anselm von Canterbury folgen.

Es ist wohl auffällig, warum der gewaltige Mann nicht mehr Schule machte. Vermutlich ist der Grund im übergroßen Ansehen Augustins und in der Bedeutung der

---

1) Vgl. eluc. I, 15; 16; II, 16.
2) elucid. II, 15.
3) elucid. II, 12; 11.
4) elucid. II, 11.
5) loc. cit.
6) Vgl. S. 37, 65.
7) Migne 172, 1204 D ff.

Viktorinerschule zu suchen, welche den afrikanischen Kirchenlehrer als ihren Führer verehrte.

Allerdings konnte auch sie sich in ihrem Hauptvertreter Hugo dem Einflusse Anselms nicht ganz entziehen.[1])

§ 2. Die spezifisch augustinische Gruppe.

Eine zweite Gruppe, zu der vor allem Hugo von Skt. Viktor und Petrus Lombardus gehören, bleibt beim unmittelbaren Sinn der augustinischen Darlegungen stehen. Sie bedient sich auch noch mehr der Worte des Heiligen, um ihre Ansicht zum Ausdruck zu bringen. Nur Peter von Poitiers geht etwas freier vor; doch ist auch er im nämlichen Fahrwasser.

1. Hildebert von Tours († circa 1135).

Hildeberts Angaben über die Erbsünde sind vereinzelt in seine Sermones eingeflochten. Sie bieten kein Ganzes, können aber trotzdem nicht völlig übergangen werden.

„Wir leben, aber unser Leben ist ein Leben der Schuld, durch welche die Sünde in uns atmet.“[2]) Als Mensch geboren vom Weibe, ist jeder sofort ein Mensch der Sünde und lebt nur kurze Zeit.[3]) „Ihr habt ja gehört, wie Adam durch die Sünde taub (gegen Gottes Wort) und blind (für die Erkenntnis Gottes) und lahm (durch den Abfall von Gott) wurde. Nun, in die nämlichen Mängel wurde auch sein ganzes Geschlecht verwickelt.“[4]) „Alle sind so verkauft unter die Sünde“[5]), und „selbst das Kind eines Tages ist jenes ersten Verbrechens im Paradiese schuldig.“[6]) Daher hat jeder zu klagen: „In

---

[1]) Siehe nachher.
[2]) sermo 104, Migne 171, 871 A.
[3]) loc. cit.
[4]) sermo 1, 345 AB.
[5]) ep. 12, 174 A.
[6]) de conflictu, 998 B.

Ungerechtigkeit bin ich empfangen, und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen."[1]) „Von Natur aus sind wir Söhne des Zornes, weil wir um der Ursünde willen von den Eltern nach dem fehlerhaften Gesetze unserer Empfängnis ins Dasein gesetzt, als Schuldner des ewigen Lebens und Kinder Satans geboren werden."[2]) Der Teufel hat von unserer Geburt an Macht über uns[3]), denn er herrscht von einem Holze bis zum anderen, vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen bis zum Stamme des Kreuzes, vom Genusse des Apfels, der schön zu sehen und gut zu essen war, bis zur Bitterkeit des Leidens."[4])

Darum bedürfen auch alle der erlösenden Gnade des Gottmenschen, der uns in der Taufe rettend zu hilfe kommt.[5])

Alle sind somit schuldig und zwar schuldig von Adam her, „indem sie alle lahm wurden," oder schuldig durch die Erbsünde und nicht durch eine persönliche Sünde. Es gilt ja wie bei Augustin: In iniquitatibus quidem originalibus vitio parentali concepti sumus, sed in actualibus proprio vitio cernimur."[6]) „Libido transfudit[7]) oder transmittit peccatum.[8])

Die Erbsünde besteht aber in der schuldhaften Begierlichkeit. „Die alte Freundschaft (scil. zwischen Begierlichkeit und Fleisch)," heißt es, „ist dauernd und so fest, daß heute noch die gesamte Nachkommenschaft der ersten Menschen mit ihren Banden gefesselt ist . . . Sie hat beim ersten Konflikte die Oberhand bekommen . . . Dieses Gesetz in unseren Gliedern vermag weder die Taufe aufzuheben, noch die Zeit zu vernichten oder der Wille unschädlich zu machen. Es ist mit

---

[1]) sermo de div. 112, 859 D.
[2]) sermo de div. 112, 860 A.
[3]) loc. cit.
[4]) de excell. eccl., 787 BC.
[5]) de conflictu, 998 C, 999 A. Vgl. sermo de div. 100, 809 C.
[6]) sermo de temp. 11, 390 D; sermo 23, 447 A.
[7]) sermo de div. 112, 859 D. Vgl. August. contra Jul. III, 59.
[8]) loc. cit.

unzerstörbarer Tinte geschrieben, und seinen Willen, den die Eltern freiwillig auf sich nahmen, tragen die Kinder nur wider Willen. Seine Schuld zwar wird in der Taufe weggenommen, aber es bleibt zurück, wie das Seufzen und Klagen der Heiligen beweist . . . Von diesem Gesetze spricht Augustin gegen den Häretiker Julian: „Das Gesetz der Sünde, das in den Gliedern des Leibes des Todes ist, ist in der geistigen Geburt nachgelassen, bleibt aber im sterblichen Fleische zurück. Es ist nachgelassen, weil sein Reat in jenem Sakramente beseitigt ist, durch das die Ungläubigen wiedergeboren werden; es bleibt aber zurück, weil sich seine Begierden regen, mit welchen auch die Gläubigen zu kämpfen haben.“ [1])

Freilich ist die erbsündliche Begierlichkeit, durch welche der Mensch geistig tot ist, aufs engste mit dem Mangel der Gnade verbunden. „Sobald der Mensch die Schuld auf sich lud, verlor er die Gnade. Dadurch wurde er wie ein Kind ohne Führer, wie ein Pferd ohne Zügel. Der freie Wille neigte zum Bösen, da er den von der Gnade Verlassenen kräftig zur Sünde fand. Verlassen von der Hilfe, wollte er, den eine Versuchung trotz derselben niederwarf, nicht viele überwinden.“ [2]) „Der Tod ist der Verlust der Gnade. Der Mensch hatte den Auftrag erhalten, den Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen nicht zu berühren; er berührte ihn und ward nunmehr ein Übertreter. Er aß und wurde der Gnade beraubt . . . Für die Seele aber bedeutet der Verlust der Gnade die Einbuße des Lebens. Das ist nun die Krankheit (Schwäche), durch die jeder oftmals sein Lager besudelt, sein Lager, das die Wohnstätte des Fleisches ist . . . O unglückseliges Lager, gegen welches die Strafe der Übertretung jetzt noch wütet. Denn die Gnade hat gleichmäßig der zustimmende Geist und das essende Fleisch verloren.“ [3])

---

[1]) de conflictu, 998 B ff.
[2]) ep. 12, 174 A.
[3]) sermo de div. 100, 809 A ff. Vgl. ep. 12, 173 C ff.

Unverkennbar ist hier die Unordnung in unserem Innern oder die Konkupiszenz auf den Mangel der Gnade zurückgeführt. Er ist daher auch der tiefere Grund unseres Erbsündezustandes. Darum klagt auch Hildebert ein andermal nur: „Ich habe das Leben der Gnade verloren . . . Fort ist das beste Leben, durch welches meine Seele in der Lobpreisung Gottes lebt . . . Darum gib mir, Gott, das verlorene Leben wieder.“ [1])

Der einzelne erhält nun die Erbsünde, weil der Sieg über Adam nach dem Willen des Schöpfers auch ein Sieg über alle seine Kinder sein sollte. „O nunquam punita satis transgressio,“ ruft der Lehrer aus. „Dem Gerichte über die schuldigen Eltern entgeht keiner der Nachfahren . . . Durch jenen Sieg im Paradiese wurden alle überwunden, und das Verbrechen der Person setzte alle auf die Todesliste. Wir sind verkauft unter die Sünde.“ [2]) „Mit freiem Willen und mit Überfluß an Gütern bedacht, brachte Adam die Dornen der Übertretung und die Disteln des Fluches hervor und band alle seine Kinder durch sie.“ [3])

Er band aber auch nur durch die erste Sünde alle Menschen. Denn allein von ihr hören wir, sie hätte Adam und das ganze Geschlecht taub gemacht [4]), und nur von ihr ist der augustinische Satz geschrieben: „Die Ursünde ward unter dem Feigenbaume begangen; sie stieg vom Feigenbaume herab und ging auf alle über außer auf den, der alle unter dem Feigenbaume sieht. Höret den Apostel: Per unum hominem in hunc mundum intravit peccatum. Unus ille Adam, qui mortem traduxit in omnes per peccatum. Wenn ihr die Sünde nicht kennt, (so hört:) sie ist die Übertretuug des Gehorsams;

---

[1]) sermo 8, 378 D. Vgl. sermo 21, 435 Dff; sermo 29, 480 CD; de ir. 114, 868 D; 112, 857 A, 859 D; 111, 850 D, 852 D; 100, 798 B.

[2]) ep. 12, 174 A.

[3]) sermo de div. 111, 847 D; sermo 99, 798 B, 799 A.

[4]) sermo 1, 344 A.

wenn den Tod nicht, (so erfahrt), er sei der Verlust der Gnade." [1])

Die letzte Stelle behauptet im Vereine mit anderen offenbar auch die Identität von Erbsünde und Ursünde, soweit letztere habituell [2]) und nicht Sünde der Person Adams ist. [3])

Weitere für unser Thema wichtige Bemerkung macht Hildebert nicht. Sind nun die verwerteten auch ziemlich lückenhaft, so lassen sie doch die Grundanschauung des Bischofs erkennen.

2. Hugo von St. Viktor († 1141).

I. Die Existenz der Erbsünde.

1. In entschiedener Polemik gegen die Pelagianer verteidigt Hugo mit Augustin eine wahre Sündhaftigkeit der eben geborenen Kinder. [4])

Mit derselben Energie tritt er auch gegen Abälard in die Schranken, der im Kinde nur ein debitum poenae aeternae findet. „Man fragt," meint er, „was die Erbsünde sei, über welche die Gelehrten so dunkel sprechen. Nun, einige glauben, sie sei der Reat der ewigen Strafe d. h. ein debitum, das eine Strafe für uns verursacht. Demnach ist die Erbsünde keine Schuld, sondern Strafe. Doch die Autorität bezeugt, sie sei Schuld, und ihr muß man glauben." [5]) „Nach einigen," schreibt der Meister anderswo, „ist die Erbsünde ein bloßes debitum, ein Verfallensein, das wegen der Sünde des ersten Menschen alle trifft. Seinethalben gebührt jedem die ewige Strafe, außer er wird durch die Gnade erlöst. Diese be-

---

[1]) sermo de div. 100, 808Dff. Vgl. sermo de div. 99, 798Bff. August. sermo 64, 9: Cum esses sub arbore fici, vidi te." Quid hoc sibi vult? quid significat? Recordare originale peccatum Adae, in quo omnes morimur . . .

[2]) Vgl. die Stellen S. 88.

[3]) Vgl. S. 88.

[4]) in epist. ad Rom. qu. 133, Migne 175, 460D.

[5]) in epist. ad Rom. qu. 104, 460CD.

haupten also, die Erbsünde sei keine Sünde; und wenn sie die Schrift dennoch eine Sünde nennt, legen sie es dahin aus, sie nehme Sünde in der Bedeutung von Strafe. Denn wie nach der irdischen Gerechtigkeit manchmal die Kinder wegen der Sünde des Vaters verbannt werden, so werden auch nach der göttlichen Gerechtigkeit alle von der Sünde Adams betroffen. Darnach ist in der Seele des Kindes keine Sünde. Sie sagen: Wenn die Seele des Kindes keine Sünde beging, so kann sie auch keine haben. Aber sie räumen ein, es laste die Ursünde auf ihr, weil sie unter deren debitum stehe . . . Sie reden indes ohne Zweifel gegen den Apostel, der da spricht: ‚Durch den Ungehorsam des einen Menschen wurden die vielen zu Sündern.‘ Der Apostel nennt sie also Sünder, bis sie wiedergeboren werden. Hätten sie nun die Strafe allein, aber keine Schuld, so wären sie keine Sünder. Wieder sagt er: ‚Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod.‘ Demzufolge ist die Sünde, welche in die Welt kommt, etwas anderes als die Strafe, die in den Worten des Apostels erwähnt ist.“ [1])

Hugo sieht also im neugeborenen Menschen einen eigentlichen Sünder. Darum hat jeder nach ihm die Schuld auf sich [2]), steht unter dem Teufel [3]) und ist der Verdammung preisgegeben. [4]) Daher gilt auch, was Augustin (eig. Fulgentius) de fide ad Petrum (cap. 10) sagt: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann ins Reich Gottes nicht eingehen.“ [5])

2. Die Sünde wird jedoch nicht bloß imputiert, sondern ist innerlich eigen, inhäriert ihrem Subjekte. Bestehend in

---

[1]) sent. III, 11, Migne 176, 106 CD.
[2]) in ep. ad Rom. qu. 159, 471 CD.
[3]) de sacr. I, ps. 8 c. 4, Migne 176, 308 A; de sacr. leg. nat. et script., Migne 176, 321 D ff.
[4]) in ep. ad Rom. quaest. 113, 462 A; 142, 468 C.
[5]) sent. IV, 5, 132 C.

der schuldhaften Konkupiszenz[1]), muß sie wie diese wahrhaft innerlich sein. Deshalb zieht der Lehrer auch den Satz Augustins heran: „Der katholische Glaube verkündet es, und die Schrift bezeugt es: wie Christus außer dem Beispiele der Nachahmung innerlich auch die Rechtfertigung und Erleuchtung verborgen wirkt, eine Gnade, durch welche er allein die wiedergeborenen Kinder seinem Leibe eingliedert; so verdirbt auch Adam abgesehen vom Beispiele der Nachahmung alle, die von ihm stammen, durch die Pest seiner Begierlichkeit.“ [2]) Wenn es deswegen heißt: „Warum wird der von Gott rein erschaffenen Seele der reatus originalis peccati angerechnet (imputatur)?“ [3]), so kann es nur bedeuten: warum verfällt auch die rein erschaffene Seele der inneren schuldhaften Unordnung?

3. Ist die Sünde bei der Geburt der schuldhaften Begierlichkeit gleich, so ist sie offenbar eine habituelle Sünde, denn nur so wird sie dem dauernden Charakter derselben gerecht. Daher versichert der Viktoriner auch in Erinnerung an den großen Afrikaner:[4]) „Das originale peccatum ist für uns Schuld und Strafe, während es für Adam nur Sünde war und zwar Sünde des ersten Ungehorsams.“ [5]) „Wenn das sterbliche Fleisch durch geschlechtliche Vermischung zur Erzeugung des Kindes samenhaft grundgelegt wird, so geht auf das Kind, das geboren werden soll, im Fleische durch die Begierlichkeit Schuld und Strafe über.“ [6]) Schuld und Strafe können nur in einer Zustandssünde vereinigt sein.

Dasselbe ergibt sich ohne Schwierigkeit aus jenen Äußerungen des Meisters, welche die anselmische Ansicht über das engere Wesen der Erbsünde wenigstens nicht verwerfen.[7])

---

[1]) Siehe nachher.
[2]) in ep. ad Rom. qu. 133, 466 D. Vgl. S. 30.
[3]) in ep. ad Rom. qu. 110, 461 C.
[4]) Vgl. S. 32.
[5]) de sacr. I, ps. 7 c. 26, 296 B.
[6]) de sacr. I, ps. 7 c. 24, 207 D.
[7]) Siehe nachher.

4. Dieser sündhafte Zustand ist aber von den Stammeltern geerbt. Adam verdarb in sich, wie der Lehrer mit Augustin ausführt[1]), die gesamte menschliche Natur und lieferte durch ihre Vererbung das ganze Geschlecht der Sünde aus. „Adam befleckte durch seinen Ungehorsam die menschliche Natur und überlieferte durch sie die Verderbnis des Anfangs an die Nachkommenschaft.“[2]) „Sein Ungehorsam änderte die Natur zur Verderbnis“[3]) und verursachte so jene Verschlechterung, welche die Menschennatur aus ihrer ersten Wurzel empfängt.[4])

Mit der Natur und wie sie wird also die Sünde bei der Geburt überliefert und vererbt. Darum transmittitur oder contrahitur originale peccatum[5]), weil der Erbsünder zunächst nur passiv an ihm beteiligt ist.

Die Sünde bei der Geburt kann übrigens nur eine ererbte sein, weil das Kind, wie beim Bischof von Hippo, zu einer aktuellen Sünde unfähig ist. „Andere sagen, die Erbsünde sei Ungehorsam, und dieser Ungehorsam sei in allen bis zur Wiedergeburt. Indes, der Kleine scheint nicht ungehorsam zu sein, weil er nie einen Auftrag erhielt. Und wie soll der gehorsam oder ungehorsam genannt werden können, der seine Vernunft noch nicht gebrauchen kann? Der Ungehorsam ist nämlich genau wie der Gehorsam Sache des Willens; aber die Erbsünde hängt nicht vom (persönlichen) Willen ab.“[6])

Deshalb behaupten auch die Pelagianer zu Unrecht, die Erbsünde sei nur eine Nachahmungssünde. „Man muß wissen,“ erklärt Hugo im Anschluß an Augustin, „nach den Pelagianern trete die Erbsünde nur durch Nachahmung Adams in die Welt

---

[1]) Vgl. S. 25.
[2]) de sacr. I, ps. 7 c. 26, 298 D ff.
[3]) de sacr. I, ps. 6 c. 24, 277 C.
[4]) de sacr. I, ps. 7 c. 38, 306 B; c. 31, 301 B.
[5]) sent. III, 12, 108 C.
[6]) sent. III, 11, 106 D.

ein. Wäre dem so, so hätte der Apostel nicht den Menschen, sondern den Teufel als den Urheber der Sünde bezeichnet." [1])

Überdies kann die Erbsünde auch nicht durch die Lust bewirkt sein, welche die Seele allenfalls nach ihrer Einschaffung an den fleischlichen Regungen des Körpers hat. „Verhielte es sich so, so könnte wohl von einer aktuellen, aber von keiner ererbten Sünde gesprochen werden. Stammt nämlich diese Sünde aus der Lust, so geht sie aus dem eigenen und nicht aus einem fremden Willen hervor, während sie doch Augustin und andere eine fremde Sünde nennen." [2])

5. Die Erbsünde, welche jeder mit seiner Natur erhält, geht auf den ersten Menschen zurück, der durch seine Sünde im Paradiese die ganze Natur und mit ihr das ganze Geschlecht ins Verderben stürzte. „Wir wollen sehen," meint Hugo, „warum die Ursünde allen Adamiten angerechnet wird. Denn alle, welche von ihm durch die Begierlichkeit stammen, sind jener Sünde verfallen und ihretwegen der Erbsünde schuldig. Darauf kann erwidert werden, sie werde allen angerechnet, weil sie von allen begangen wurde, wie der Apostel sagt: in quo omnes peccaverunt, was ausgelegt werden kann: In ihm haben alle gesündigt, d. h. sind alle der Sünde schuldig (peccato rei tenentur). Denn der Apostel verkündet: Durch den Ungehorsam des e i n e n Menschen wurden die vielen zu Sündern . . . Da sie durch das Gesetz der Sünde von ihm kommen. Nicht deswegen wird ihnen die Sünde angerechnet, weil sie in Adam originaliter waren — Auch Christus war ja dem Fleische nach in ihm — sondern darum, weil sie durch die Begierlichkeit von ihm stammen, welche in jener ersten Sünde gründet." [3])

Jeder kommt somit als Sünder zum Leben, weil er in der von der Ursünde verursachten Begierlichkeit geboren

---

[1]) in ep. ad. Rom. qu. 133, 460 D. Vgl. S. 29 ff.
[2]) sent. III, 12, 109 A. Vgl. S. 36.
[3]) sent. III, 10, 105 B.

wird. „Wiewohl wir noch nicht waren, haben wir dennoch in Adam gesündigt, weil eben in ihm vor sich ging, was uns alle sündig macht."[1] „Von ihm empfangen wir die Ursache der Sünde"[2] und zwar darum, weil wir mit ihm noch eins waren, als er den ersten Ungehorsam setzte. Eins aber waren wir mit ihm, weil er unser Stammvater war.[3])

Wir gingen fehl, wollten wir in diesen beiden Punkten die eigentliche Begründung für die universale Bedeutung der Ursünde sehen. Sie sind ja nach des Meisters eigener Angabe nur ein Auslegungsversuch der Apostelstellen: In quo omnes peccaverunt und: Durch die Sünde des einen Menschen wurden die vielen zu Sündern.[4]) Warum Hugo eine Sünde des Geschlechtes in und durch Adam annimmt, ist einzig und allein die Autorität des Apostels, der es an den angeführten Orten versichert. Darauf bezieht sich auch die augustinische Bemerkung, die er zu Hilfe nimmt: „Julian fragt: Es sündigt der Schöpfer und auch der Zeugende und der Gezeugte nicht: durch welche Ritzen soll also die Erbsünde . . . eindringen? Cui Augustinus sic respondet: Apostolus dicit: „Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit." Quid quaerit apertius? quid quaerit nucleatius? quid quaerit planius? quid quaerit rimam, ubi habet apertissimam ianuam?"[5])

Das also ist gewiß: Nach dem Viktoriner ist der Ungehorsam im Paradiese nicht bloß Sünde Adams, sondern auch Sünde des in ihm enthaltenen Geschlechtes und zwar deshalb, weil es der Apostel sagt.

Ob nun diese Stellvertretung des ersten Menschen auf einer positiv übernatürlichen Anordnung Gottes beruht, wird nicht direkt ausgeführt. Da aber anderswo Christus in Parallele

---

[1]) in ep. ad Rom. qu. 137, 467 C.
[2]) loc. cit.
[3]) in ep. ad Rom. qu. 138, 4
[4]) Vgl. S. 93 Anmerk. 3.
[5]) in ep. ad Rom. qu.

zu Adam gesetzt wird[1]), und auch das Apostelwort von einer übernatürlichen Tatsache handelt, so können wir auch die Befugnis Adams als positiv übernatürlich fassen. Um so mehr als sie sich auf den Besitz oder Verlust eines Gnadengeschenkes, der Gerechtigkeit nämlich und ihres Gefolges, bezieht." [2])

6. Sofern jeder die Erbsünde zu übernehmen hat, ist sie jedenfalls eine notwendige Sünde. „Es wollte einer sagen, die Erbsünde sei weder notwendig noch freiwillig. Indes der Prophet spricht: De necessitatibus meis erue me, domine. Darum ist es wohl nicht ungereimt, sie notwendig zu nennen." [3])

Sie ist aber dennoch eine freie Sünde, frei nämlich im Stammvater, der für alle Gott nicht gehorchte. „Est quidem, heißt es wie bei Augustin, ex voluntate primorum parentum, unde ipsum potest dici voluntarium." [4])

7. Infolge der Befugnis Adams als Vertreter und Haupt des Geschlechtes zu handeln, müssen Erbsünde und habituelle[5]) Ursünde zusammenfallen. „Setzen wir das originale peccatum in Beziehung zum ersten Menschen, so verstehen wir darunter die Schuld jenes Ungehorsams, welcher für ihn der erste war und zugleich die Quelle aller nachfolgenden Übel." [6]) Oder: „Wir Söhne Adams haben als Erbsünde, was er als aktuelle hatte" [7]); „wir sind ja alle jener Sünde verfallen und durch sie der Erbsünde schuldig." [8])

---

[1]) Vgl. nachher.

[2]) Vgl. sent. III, 4. 95 D; de sacr. I, ps. 6 c. 24, 277 C; de sacr. I, ps. 7 c. 35, 303 BC; ps. 36, 304 A; sent. III, 12, 109 BC; in ep. ad Rom. qu. 110, 461 C wird auf die verborgene, geheimnisvolle Gerechtigkeit Gottes hingewiesen, welche die rein geschaffene Seele im verdorbenen Fleische der Sünde aussetzt. Als Analoga dürften diese Stellen unseren Schluß rechtfertigen. Der Lehrer bringt sie aber mit ihm niemals in Beziehung.

[3]) sent. III, 12, 109 BC; cf. Aug. de perf. iust. n. 4.

[4]) in ep. ad Rom. qu. 136, 467 B. Vgl. S. 41 ff.

[5]) Vgl. S. 91.

[6]) [de s]acr. I, ps. 7 c. 26, 298 B.

[7]) [de sacr.] I, ps. 7 c. 27, 298 C.

[8]) [...]2, 94.

Freilich als persönliche Sünde des ersten Menschen ist die Ursünde mit der Sünde der Natur[1]) oder mit der Erbsünde nicht identisch. Darauf deutet der Satz hin: Augustinus dicit: Manifestum est alia esse unicuique propria peccata, in quibus ii tantum peccaverunt, quorum sunt peccata, aliud illud unum, in quo omnes peccaverunt."[2]) Dafür zeugen auch die Äußerungen, der Stammvater habe durch seine (persönliche) Sünde die Natur in sich verdorben und durch sie den Nachkommen die Erbsünde gebracht.[3])

8. Die Erbsünde ist im angegebenen Sinne indes nur mit der habituellen Ursünde identisch. Sie birgt keine andere fremde Schuld in sich. Denn: „Man fragt, ob auch die anderen aktuellen Sünden Adams den Nachkommen angerechnet werden? Der Apostel sagt: In unius delicto, non ait delictis, multi sunt constituti peccatores. Dadurch gibt er zu verstehen, daß nicht mehrere, sondern jene eine allein angerechnet wird."[4]) „Auch die Sünden der näheren Eltern werden den Kindern nicht angerechnet. Denn jene erste entblößte uns (wie es nach Anselm heißt) ganz. Darum finden uns die übrigen Sünden der anderen Eltern nackt und beraubt und können uns nichts mehr nehmen."[5])

9. Da der Stammvater mit vollster Freiheit sündigte, so verlangt seine Sünde billigerweise eine schwerere Strafe als die Schuld des von ihm vertretenen Geschlechtes. Mit Augustin läßt deshalb Hugo den ohne Taufe sterbenden Kindern nur eine mitissima poena zuteil werden.[6]) Immerhin sind auch sie als wahre Sünder vom Himmelreiche ausgeschlossen.[7])

---

[1]) Vgl. S. 92.
[2]) sent. III, 12, 109BC. Vgl. S. 36ff.
[3]) Vgl. S. 92.
[4]) in ep. ad. Rom. qu. 144, 468D; de sacr. I, ps. 7 c. 38, 306B.
[5]) in ep. ad Rom. qu. 147, 469B; qu. 146, 469A. Vgl. S. 69.
[6]) Vgl. sent. III, 10, 105C; de sacr. I, ps. 7 c. 38, 306B. Vgl. S. 42.
[7]) Vgl. S. 90.

Was sie ausschließt, ist indes einzig und allein der erbsündliche Zustand oder die schuldhafte Konkupiszenz, weil sie nur diese im ersten Menschen verschuldet haben. Der Lehrer macht gemeinsam mit dem Bischof von Hippo den Erbsünder auch für nichts anderes verantwortlich.[1])

Mit dem nämlichen Heiligen hält er die Erbsünde auch in allen gleich groß, weil er alle nur wegen des Ungehorsams im Paradiese schuldig sein läßt und nie einen Gradunterschied nahelegt.[2])

Sicherlich sieht er dann mit derselben Quelle die Erbsünde auch für eine einheitliche Sünde an, da er deren Subjekt trotz seiner vielen Mängel immer nur für die schuldbare Begierlichkeit haftbar macht.[3])

II. Die Erbsünde besteht in der schuldhaften Konkupiszenz. Die Römerbrieferklärung.

„Man fragt", lesen wir, „was die Erbsünde sei, über welche die Gelehrten so dunkel schreiben. Manche glauben, sie sei der reatus poenae aeternae i. e. debitum et obnoxietas, qua addicti sumus poenae. Doch darnach ist die Erbsünde wohl Strafe, aber keine Schuld. Ihre Schuld bezeugt indes die Autorität, der man glauben muß. Andere meinen, die Erbsünde sei der Zunder der Sünde, die Begierlichkeit oder die Anlage dazu, das Gesetz in den Gliedern, das Gesetz des Fleisches, die Krankheit unserer Natur, der Tyrann, der in unseren Gliedern thront, die angeborene Makel, welche das Kind zur Begierlichkeit reizt." [4])

Der letzteren Ansicht schließt sich Hugo an. Mit Augustin bemerkt er: „In der Taufe wird die Erbsünde nachgelassen; da aber das Verlangen nach dem Bösen und Anderes zurückbleibt, so scheint in der Taufe die Erbsünde nicht nachgelassen

[1—3]) Vgl. S. 42 ff.

[4]) in ep. ad Rom. qu. 104, 460. Vgl. sent. III, 11, 106 B ff. Vgl. nachher.

zu weden. Indes, wenn die Begierlichkeit auch nach der Taufe noch vorhanden ist, so ist sie dennoch nicht zur Schuld da, weil sie den Wiedergeborenen nicht mehr angerechnet wird, und gerade darin die Nachlassung der Erbsünde besteht. Obgleich darum die Konkupiszenz auch im Getauften ist, so wird sie ihm doch nicht mehr zugerechnet, außer er gibt ihr nach. Denn Augustin sagt: Die Begierlichkeit des Fleisches wird in der Taufe nicht so nachgelassen, daß sie gänzlich ferne ist, sondern so, daß sie nicht mehr zur Sünde angerechnet wird. Denn das heißt keine Sünde haben: der Sünde nicht mehr schuldig sein. Ferner: „Wie andere Sünden dem Akte nach vorübergehen und nur dem Reate nach bleiben z. B. Menschenmord oder Ähnliches, so kann es umgekehrt geschehen, daß die Konkupiszenz dem Reate nach vorübergeht, jedoch dem Akte nach bleibt."[1]) Ist daher auch in den Eltern die Schuld der Konkupiszenz durch die Taufe nachgelassen, so geht sie doch, nach Hugo wie nach Augustin, auf die Kinder über und bleibt in ihnen bis zur Heilung in der Wiedergeburt.[2])

Da die Taufe im Kinde wegen seiner sonstigen moralischen Unzurechnungsfähigkeit nur die Erbsünde tilgen kann, so muß die schuldhafte Begierlichkeit die Sünde von Adam her sein.

Die Konkupiszenz bedingt unmittelbar auch eine in ihrer Ursache sündhafte Verwirrung des Verstandes. „Der Wille führt ja wie ein Herr die Vernunft, wohin er neigt . . . Die Vernunft wird vom Willen auch in den Dingen fortgerissen, ... widervernünftig sind."[3]) „Die Autorität zeigt klar, die ... sei das Verlangen nach dem Bösen, in welchem ...nwissenheit enthalten ist, die von ihm stammt. ...ie Begierlichkeit nicht vorausgegangen, so wäre ...heit nicht nachgefolgt."[4])

1) ..., 11, 107 C. Vgl. Aug. de nuptiis I, 26.
2) ...e sacr. I, ps. 8 c. 37, 304 CD; ps. 7 c. 24, 297 D.
3) ... 8, 99 C.
4) ... 11, 107 C.

Der Viktoriner löst nun die Unwissenheit aus ihrer Hülle heraus und findet dann in Unwissenheit und Begierlichkeit zusammen die Erbsünde. „Fragt man nach dem Wesen der Erbsünde, so versteht man darunter die Verderbnis oder den Mangel, den wir bei der Geburt durch die Unwissenheit im Geiste und die Begierlichkeit im Fleische erhalten.“[1]) „Die Verderbnis vom Stammvater her . . . wird als Makel der Erbsünde im Fehler der Unwissenheit und Begierlichkeit auf alle übertragen.“[2]) „Unwissenheit im Geiste und Begierlichkeit im Fleische waren im ersten Menschen Strafe für die vorausgegangene Schuld, in uns aber sind sie Schuld durch die nachfolgende Strafe und (so) Erbschuld und Strafe zumal.“[3]) Daher kann man (mit Augustin) behaupten, die Erbsünde bestehe im unordentlichen Verlangen nach dem Bösen und in der Unwissenheit im Guten.[4])

Nach der Schrift de sacramentis ist die Unordnung im Innern die Folge des Verlustes der anfänglichen Gerechtigkeit.[5]) Damit ist offenbar der Weg zur anselmischen Ansicht geebnet. Der Magister will ihn aber nicht begehen. Er bleibt in der nämlichen Abhandlung bei der dargelegten Anschauung stehen, doch verwirft er auch die Theorie Anselms nicht. In seinen Quästionen zum Römerbriefe führt er nämlich den Satz an: „Dem Reate der Erbsünde unterliegen heißt soviel als der schuldigen ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt sein.“[6])

Während er nun über Abälard und Pelagianer das Verwerfungsurteil fällt, hat er für jene Annahme kein Wort des

---

[1]) de sacr. II, ps. 2 c. 28, 299 A.

[2]) de sacr. II, ps. 7 c. 35, 303 C.

[3]) de sacr. I, ps. 7 c. 26, 298 B. Vgl. eccles. hom. 19, Migne 175, 130 CD.

[4]) sent. III, 11, 106 D; de sacr. I, ps. 7 c. 26, 298 B. Die Stelle ist aber nicht aus Augustin, de corrept. et gratia, wie Hugo meint (sent. III, 11, 107 A), sondern erinnert an de lib. arbitr. III, 52.

[5]) Vgl. nachher.

[6]) in ep. ad Rom. qu. 110, 461 C. Vgl. S. 59 ff.

Tadels. Er läßt sie also gelten, wenn er auch nicht gesonnen ist, sie zur seinigen zu machen.

Er folgt somit dem Bischof von Hippo nach und rechtfertigt auch die Betonung der Unwissenheit mit dem nämlichen Vorbild.

III. „Die schuldhafte Begierlichkeit."

Wie bei Augustin verlangt auch bei Hugo die „schuldhafte Begierlichkeit" eine nähere Erklärung.

Vor allem ist die Vermutung unrichtig, die Konkupiszenz schöpfe als positives reales Übel die Schuld aus sich selbst. So gut wie beim Bischof von Hippo gilt ja auch bei unserem Meister, die Sünde sei eine corruptio oder privatio boni[1]) und nicht ein reales Sein.

Die Begierlichkeit kann die Schuld auch nicht gebären, weil sie von Natur aus fehlerhaft ist. Wäre dem so, so deckte die Taufe die Erbsünde nur zu, während sie doch dieselbe gänzlich entfernt. Daher auch: transit reatu, manet actu.[2]) Wenn es trotzdem heißt, die Begierlichkeit werde nach der Taufe nicht mehr angerechnet, sei aber noch da[3]), so ist damit gesagt, wir erhielten die Integrität des Paradieses nicht mehr, seien aber dafür nicht haftbar.[4])

Sollte man endlich denken, Hugo halte die Konkupiszenz für die Erbsünde, weil sie in ihrer relativen Unüberwindlichkeit später sicher zur Sünde treibe, so wäre man wieder auf falscher Fährte. Denn: „Man denke nicht, der Neugeborene sei ohne vitium, weil er keine Begierden hat. In ihm ist ja der Fehler der Begierlichkeit wurzelhaft, und er wird nachher durch ihn begierlich."[5]) „Ohne Kenntnis geboren zu

---

[1]) z. B. sent. III, 14f, 111A, 112Cff.
[2]) de sacr. II, ps. 6 c. 3, 447Dff; sent. V, 1, 5, 6, 7.
[3]) Vgl. S. 98.
[4]) de sacr. I, ps. 7 c. 18, 295A.
[5]) de sacr. I, ps. 7 c. 31, 302B.

werden, ist Natur, nicht Schuld. Aber im Fehler zur Welt zu kommen, durch den man nachher vom Erfassen der Wahrheit abgehalten wird, ist Schuld, nicht Natur."[1]) Hier ist mit keinem Worte die Schuld an der Begierlichkeit aus deren Unüberwindlichkeit abgeleitet, im Gegenteile versichert, sie sei schon vorhanden, ehe sie sich rege.

Die Konkupiszenz nimmt ihre Schuld nicht aus sich, sondern aus der ersten Sünde, für die sie verhängt wurde.[2]) Sonst wäre falsch, was Hugo anderweitig vertritt, der Erbsünder sei für den ersten Ungehorsam, soweit er als Habitus fortdauere, verantwortlich.[3])

„Die Notwendigkeit der unordentlichen Begierde ist nicht deshalb schuld, weil sie Notwendigkeit ist; denn, daß sie Notwendigkeit wurde, verdankt sie nicht der Notwendigkeit, sondern dem Willen"[4]), nicht dem Willen dessen, der unter ihr leidet, sondern dem Willen des Stammeshauptes, der für alle sündigte und allen die Sünde an und mit der Konkupiszenz überlieferte.

Wie Augustin nennt also auch unser Lehrer die Begierlichkeit Erbsünde, weil an und mit ihr die Urschuld gegeben ist.

Allerdings muß er sich wie der große Kirchenvater beide sehr eng verknüpft denken, sonst könnte er nicht Erbsünde und Konkupiszenz (und Unwissenheit) wie Wechselbegriffe gebrauchen.[5])

IV. Konkupiszenz und Gnade.

Gleich Augustin erinnert der Magister oft daran, im Paradiese hätte die Begierlichkeit im Menschen keinen Raum

---

[1]) de sacr. I, ps. 7 c. 32, 302 BC.
[2]) Vgl. nachher.
[3]) Vgl. S. 95.
[4]) de sacram. I. ps. 7 c. 20, 296 A.
[5]) Vgl. S. 98.

gehabt; erst die Ursünde hätte sie als Strafe nach sich gezogen. „Denn nach dem ersten Ungehorsam drängte und besiegte die Konkupiszenz den Menschen.“ [1]) Weil sich dieser gegen Gott empörte, verspürte er zur Strafe in seinem Innern die Empörung des Fleisches gegen den Geist und in diesem selbst ein Verlangen nach dem Unerlaubten. [2]) In der fleischlichen Konkupiszenz war ihm das Tieferstehende nicht willfährig, wie er seinem Höheren nicht gehorsam war. [3])

Diesen Zwiespalt verhinderte am Anfang der Besitz der Gerechtigkeit und das in ihr fußende Verlangen nach dem Gerechten. Dadurch hielt der Mensch in Allem Maß, machte von den guten zeitlichen Dingen einen guten Gebrauch und genoß, wie es nach Augustin heißt, die ewigen. [4])

Durch die Sünde verließ er nun das Streben nach dem Rechten [5]), und darum wurde er auch von ihm verlassen [6]) und mit ihm von der Gerechtigkeit. [7])

Es war aber der appetitus iusti eine Gabe Gottes, die je nach dem Ausfalle der Prüfung dauernd gewonnen oder dauernd verloren werden sollte: „Deus igitur affectum iustitiae homini separabilem dedit.“ [8]) „Appetitus iusti sive affectus separabilis est, quia secundum voluntatem inest.“ [9]) Weil als Geschenk [10]) von Anfang an verlierbar, wurde er durch die Ursünde wirklich verloren [11]) und zwar für das ganze

---

nt. III, 9, 102 B.
sacr. I, ps. 7 c. 17, 295 A.
genes. Migne 175, 42 A. Vgl. S. 53.
sacr. I, ps. 7 c. 13, 293 A. Vgl. Aug. doctr. chr. 2, 2; 4, 4.
sacr. I, ps. 7 c. 17, 294 C; c. 11, 292 A. Vgl. S. 54, 60.
sacr. I, ps. 7 c. 11, 292 A.
cit. de sacr. I, ps. 7 c. 15, 293 D.
cit.
cr. I, ps. 7 c. 11, 291 B.
III, 7, 100 A ff. Vgl. (pseudo-) Aug. sermo de symb. contra

Anm. 6.

Geschlecht, wie er ohne Sünde auch auf dasselbe vererbt worden wäre.[1])

Eine Gabe des Schöpfers, deren universeller und persönlicher Besitz oder Verlust ohne Gefahr einer wesentlichen Veränderung in der menschlichen Natur dem Willen anheimgegeben ist, muß wohl als ein Werk der Gnade betrachtet werden. Mithin hatten Adam und in ihm das Geschlecht den inneren Frieden[2]) nur wegen des durch die Gnade bewirkten appetitus iusti. Die Einbuße der Gnade ist daher der eigentliche Grund für das Vorhandensein der erbsündlichen Begierlichkeit in uns.

Die letzten Darlegungen über den appetitus iusti und die Betonung der Gerechtigkeit weisen entschieden mehr auf Anselm als auf Augustin hin, wenn sie auch bei diesem Analoga haben.[3]) Insbesondere dürfte das „separabilis erat" eine wörtliche Anlehnung an den Bischof von Canterbury bedeuten.[4]) Hugo verwertete also die Geistesprodukte des gewaltigen Engländers, ohne sich so weit wie dieser von der gemeinsamen Quelle zu trennen. Der Hauptsache nach bleibt er beim unmittelbaren Sinn der augustinischen Angaben stehen.

3. Robertus Pullus († circa 1150).

Die Lehre des Robertus Pullus über die Elemente der Erbsünde kann leicht mißverstanden werden. Der Zweifel, ob Begierlichkeit oder Ursünde zutreffender als originale peccatum bezeichnet werde[5]), macht seine Angaben verschwommen, ja sogar der Häresie verdächtig. Indes, bei ge-

---

[1]) Vgl. S. 102 Anm. 10; de sacr. I, ps. 6 c. 17, 294CDff, 292B, 291B.

[2]) Vgl. Anm. 1; de sacr. I, ps. 7 c. 17 S. 294C.

[3]) Vgl. S. 54ff, 61ff.

[4]) Vgl. S. 61.

[5]) sent. II, 31, Migne 186, 763Aff.

nauem Zusehen steht auch er gleich den meisten anderen Meistern der Frühscholastik ganz auf kirchlichem Boden. Er zeigt sich auch als treuer Anhänger Augustins.

I. Die Erbsünde.

„Die gesamte Masse der Menschen wurde mit einem Male und zugleich sündhaft, als Adam im Paradiese allein sündigte. Sündigten also die Menschen, bevor sie existierten? Der erste Mann fehlte gemeinsam mit seinem Weibe im Paradiese, und darum wurden alle seine Nachkommen außerhalb des Paradieses schuldig.“ [1]) Sie bilden so wie beim Bischof von Hippo eine massa corrupta. [2])

Doch nicht deshalb, weil ihnen Adams Sünde einfach zugerechnet wird, sondern weil sie alle nach des Apostels Wort im ersten Menschen sündigten. [3]) Daher heißt auch jene erste Sünde im Garten der Lust „Sünde der Welt, weil sie der ganzen Welt gemeinsam ist, da in ihr das Menschengeschlecht auf einmal und zumal das göttliche Gesetz durch seinen Ungehorsam übertrat.“ [4]) „Der Genuß der verbotenen Frucht ist also die gemeinsame Schuld des Geschlechtes.“ [5])

Warum nun alle in und durch Adam sündigten, hat wie bei Augustin seinen Grund zunächst in der physischen Einheit des Geschlechtes mit Adam. Denn: „Alle sündigten zugleich und auf einmal, weil jener eine sündigte, in dem damals noch alle causaliter seminaliterque enthalten waren.“ [6])

Damit ist aber nur die Voraussetzung angegeben, unter der Gott die Sünde Adams als Sünde aller Menschen ansehen wollte. Es bedurfte dazu noch eines speziellen Urteiles von ihm. „Beim Urteile Gottes stand ja jene Sentenz, nach

---

[1]) sent. II, 31, 760 C ff.
[2]) sent. II, 28, 757 C.
[3]) sent. II, 31, 762 D.
[4]) sent. II, 31, 760 C ff.
[5]) sent. II, 31, 760 D.
[6]) sent. II, 31, 760 C ff.

welcher die Unschuld der ersten Menschen auch ihren Kindern zuteil werden sollte, wie ihre üble Tat auf alle übergeht (flagitium traducitur) und alle mit der Schuld umgarnt."[1])

Um dieses Ratschlusses willen, der wegen des angeführten Objektes, wie ersichtlich, als übernatürlich zu gelten hat[2]), bilden alle, wie bei Augustin, eine große Familie mit Adam als ihrem Haupte. Darum „wird auch wie nach Erbrecht (haereditario iure) das ganze Geschlecht verdorben und gleichsam von der Wurzel aus verunstaltet."[3]) Gerade darum „mußte auch die Verschlechterung des Menschengeschlechtes, welche vom ersten Menschen ausging und in ihm zustande kam, auf die gesamten Nachfahren übergehen."[4])

Daher „gebären die Eltern einen jeden zur Schuld."[5]) „Vom ersten Vater her empfängt die Seele eine Makel und dadurch die Schuld. Denn die Makel der Seele ist nichts anderes als Schuld."[6])

Durch Schuld vom Ursprunge her und nicht durch eine eigene, persönliche ist demnach jeder sündhaft. „Die Eltern sündigten allein; warum sind dann auch ihre Enkel schuldig? Haben sie etwas in sich, wovon sie mit Recht den Reat erhalten? Aber nach dem Apostel haben sie weder Gutes noch Böses getan (Röm. 9, 11). Belehrt auch durch die Tradition der heiligen Väter, bekennen wir deswegen mutig, die Kleinen seien so sehr nur von der Sünde der Stammeltern beschwert, daß es unrecht wäre, sie vor dem Gebrauch der Vernunft einer aktuellen Sünde zu zeihen."[7]) Wollte sie jemand einer

---

[1]) sent. II, 31, 760 C. Ein Analogon bildet die Bemerkung, die neu und rein geschaffene Seele werde „gleich gerecht wie verborgen nach Gottes Urteil schuldig" (sent. II, 29, 759 B). Vgl. Augustin oben S. 18 ff.

[2]) Vgl. nachher. Das Objekt dieses Ratschlusses ist „Gnade."

[3]) sent. II, 31, 760 C. Vgl. S. 28 ff.

[4]) sent. II, 28, 758 D.

[5]) sent. V, 841 A.

[6]) sent. II, 31, 762 D.

[7]) sent. II, 31, 761 D.

durch Einwilligung oder Vernachlässigung begangenen persönlichen Sünde beschuldigen, so widerspräche er der Autorität."[1]) Sie haben also ihre Sünde gleichsam durch Eingießung[2]) oder als Erbe vom Stammvater her.[3])

Eigentliche Sünder und beschmutzt an ihrer Seele[4]), müssen die ohne Taufe sterbenden Kinder mit vollem Rechte in die Unterwelt wandern.[5]) „Seit die ersten Menschen aus dem Paradiese verstoßen, und seit dessen Pforten durch das flammende Schwert geschützt sind, kann niemand mehr in dasselbe versetzt werden, außer vielleicht Elias und Enoch wegen ihres verdienstlichen Lebens und, was die Hauptsache ist, durch göttliche Dispens."[6])

Analog dem Bischof von Hippo, der gemeinsamen Quelle der bisher behandelten Lehrer, sieht Pullus eine Erbsünde der Kinder auch durch deren körperliche Leiden bewiesen. „Wem von Adam die Erbschuld übertragen wird, empfängt auch für sie seine Strafe. Darum muß die Seele im Körper den Tod erleiden, weil sie vom Körper die Makel erhält. Zwar stirbt sie nicht selber, aber sie wird im Sterbenden gepeinigt."[7])

Weil sündig vom Stammvater her, wird jeder (genau so Augustin) zur Taufe gebracht, um vom Reate erlöst und mit Gott versöhnt zu werden.[8])

Nach dem Vorausgehenden ist der Ungehorsam Adams offenbar die Ursache unserer Erbsünde. Als solche wird sie dem Einzelnen nicht etwa bloß angerechnet, sondern gibt ihm

---

[1]) sent II, 29; III, 1, 759B; 763D.
[2]) sent. II, 31, 760C.
[3]) sent. II, 31, 763A.
[4]) sent. VI, 16, 874B.
[5]) sent. III, 1, 763D; sent. III, 2, 766B heißt es, dem Erbsünder re iure die gehenna.
[6]) sent. II, 28, 757B.
[7]) sent. II, 7, 727D. Vgl. S. 28.
[8]) sent. V, 33; II, 28, 854D; 757A.

als Zustand der Begierlichkeit eine Qualität, die ihm inhäriert und wahrhaft eigen ist. Vor Gott ist demnach der Mensch zunächst wegen der ihm inhärierenden Konkupiszenz mißfällig. Diese selber hat aber ihre Schuld von der ersten Übertretung. Nimmt man nun die Erbsünde in uns und ihre Ursache für sich, so ist die Erbsünde aus zwei Sünden zusammengesetzt: aus der Ursünde, derenthalben der Erbsünder als schuldig befunden wird, und aus der Begierlichkeit, welche ihn im sündhaften Zustand festhält. Erstere erscheint bei dieser Betrachtungsweise als fremde Sünde, die nur imputiert wird, letztere als eigene, die innerlich verändert und verschlechtert. In solchem Sinne meint der Magister: „Das Kind wird von zwei Verbrechen umstrickt: von der Ursünde und von der eigenen Sünde; von ersterer, weil der Apostel sagt, alle hätten in Adam gesündigt, von letzterer, weil Augustin erklärt: „Die Begierlichkeit wird mit dem Kinde geboren, in der Taufe vom Reate gelöst, jedoch zum Kampfe zurückgelassen."[1]) Man hält die andere Stelle entgegen: „Da die Kinder originaliter schuldig sein müssen, ist die Konkupiszenz entweder allein oder doch der Hauptsache nach anzuklagen. Denn, sind die Kinder zweier Sünden schuldig, der einen in sich selber, der anderen von den Eltern her, wird dann begründeterweise nicht jeder mehr von der eigenen als von der fremden Sünde betroffen? . . . Dem Erbsünder ist also die Konkupiszenz der Hauptsache nach oder ganz allein die Geburtsmakel: der Hauptsache nach, wenn sie noch von einer fremden, allein, wenn sie nur von der eigenen Sünde festgehalten sind."[2]) Darnach gewinnt es den Anschein, als halte der Meister die augustinische[3]) fremde und eigene Sünde wirklich für zwei

---

[1]) sent. II, 31, 762 D.

[2]) sent. II, 31, 762 C, 761 B, wo von den Stammeltern gesagt wird, sie hätten allein (Konkupiszenz!) oder doch der Hauptsache nach die Übertretung auf dem Gewissen. Vgl. auch sent. II, 31, 760 C; II, 28, 757 BC.

[3]) Vgl. S. 36.

verschiedene Sünden, von denen er die erste gerne beseitigt haben möchte. Daß aber das Gegenteil zutrifft, beweist der andere Satz: „Potest illud primum solum proprie singulorum dici originale peccatum, non quod filius portet iniquitatem patris, verum quod illius iudicantur rei, dum inde natae sunt concupiscentiae subiecti.“ [1]) Als Akt nur, will Pullus sagen, ist uns die Ursünde fremd und liegt außer uns, als Habitus aber ist sie in uns und uns eigen. Man könnte daher, die Sündhaftigkeit des Habitus an und für sich vorausgesetzt, vom Akte absehen und einfach die Konkupiszenz Erbsünde nennen, doch ist dies nicht gebräuchlich. Für die angegebene Auffassung tritt auch, wie leicht ersichtlich, die Bemerkung ein: „Was in den ersten Menschen aktuelle Sünde genannt wird, weil es von ihnen selbst begangen wurde, heißt in den Nachkommen Erbsünde, weil es ihnen ex origine schadet.“ [2])

Unter dieser Voraussetzung vermag dann auch der Lehrer gemeinsam mit Augustin die Identität von Erbschuld und habitueller Ursünde festzuhalten, die sich aus der Äußerung ergibt: „Wer Unzucht trieb, sich aber jetzt derselben enthält, hat jedenfalls den Akt der Unzucht nicht mehr, das Verbrechen jedoch verfolgt ihn noch, bis er Buße getan. Und wieviel immer an Raum und Zeit ihn von der Tat entfernen mag: er gilt mit Recht für unkeusch und schuldig. So heißt auch das Kind sündhaft nicht einer gegenwärtigen Schuld halber, sondern wegen jener, welche in Adam vorausging. Denn jeder hat bis zur Vergebung die Schuld.“ [3])

Die Identität besteht aber nur zwischen dem ersten Ungehorsam und der Erbsünde. Denn bloß vom Genusse der Frucht wird die üble Folge für uns abgeleitet. [4])

Diese ist für uns jetzt Notwendigkeit, im Stammeshaupte

---

[1]) Vgl. S. 107 Anm. 2.

[2]) sent. II, 31, 760 D. Vgl. Hugo

[3]) sent. II, 31, 760 D ff. Vgl. A

[4]) sent. II, 31, 761 B.

jedoch war sie frei.[1]) Darum ist der erbsündliche Zustand in uns die Folge einer freien Gesetzesübertretung.

Daß habituelle Ursünde und Erbsünde verschieden sind, sofern erstere die Wirkung der rein persönlichen Tat Adams ist, wird nicht ausgesprochen, ist aber deutlich in den vorausgehenden Sätzen enthalten.

Dasselbe ist der Fall bei der Gleichheit der Erbsünde in allen Subjekten und beim einheitlichen Charakter derselben, da Pullus keinen Unterschied nahelegt beziehungsweise nie für die einzelnen Mängel, sondern nur für ihre Ursache verantwortlich macht.

II. Die Erbsünde besteht in der schuldhaften Begierlichkeit.

Oben wurde die Konkupiszenz die eigene Sünde des Kindes genannt, die in der Taufe vom Reate gelöst wird, aber zum Kampfe zurückbleibt.[2]) Zugleich wurde versichert, der Neugeborene habe nur die Sünde von Adam her auf seinem Herzen.[3]) Demnach muß die Begierlichkeit als der erbsündliche Zustand in uns oder als die Erbsünde betrachtet werden.

Den nämlichen Gedanken verraten auch die Bemerkungen, die Begierlichkeit sei der Zunder der Sünde, der vor der Taufe zur Schuld angerechnet werde[4]); ihretwegen würden die ohne Taufe sterbenden Kinder der Verwerfung preisgegeben.[5])

Der Meister steht also ganz auf dem Boden des Bischofs von Hippo.

---

[1]) sent. II, 31, 764 C.
[2]) Vgl. S. 107.
S. 108.
, 1, 863 D.
Vgl. sent. V, 33, 854 D.

III. Die „schuldhafte Begierlichkeit".

Auf seiner Suche nach dem erbsündlichen Zustande in uns, sagt der Gelehrte: „Talis culpa exquirenda est, quae baptismo excusari, tolli nequeat."[1]) Wieder: „Reatus ergo originis licet non habet, unde diluatur, habet, unde excusatur."[2])

Darnach könnte man denken, Begierlichkeit und Schuld seien unzertrennlich verbunden, nicht als ob jene wie ein reales Böses die Sünde aus sich gebärte, — Pullus kennt wie Augustin kein reales Übel[3]) — sondern weil ihre natürliche Fehlerhaftigkeit ständig die Schuld bedingt. Die Taufe würde also die Erbsünde nicht aufheben, sondern nur zudecken, und die Gnade des Mittlers wäre wohl ein Heilmittel gegen die Schwäche, so daß, wie mit Augustin angegeben wird, die Krankheit (languor) nicht schadet[4]), aber wegnehmen könnte sie das Siechtum nicht.

Indes der Magister verficht eine Vernichtung der Sünde durch die Wiedergeburt (delere peccata).[5]) Darum müssen die Wendungen: Culpa tolli nequit und Reatus ... non habet, unde diluatur, in einem weiteren Sinne genommen werden. Sie können nur bedeuten, die Taufe vernichte die Konkupiszenz in uns nicht, sondern nehme ihr nur die Schuld. Sünde heißt demnach die Begierlichkeit nach der Taufe nur, weil sie, wie Augustin angibt[6]), aus der Sünde stammt und wieder zur Sünde führt.

Um ihrer natürlichen Fehlerhaftigkeit willen kann also die Konkupiszenz nicht Erbsünde sein.

Im Vorbeigehen wird dann einmal erklärt: „Concupiscentia, quoniam invincibilis est, cum tota germinatione sua,

---

[1]) sent. II, 31, 762 C.
[2]) sent. II, 27, 755 B.
[3]) sent. II, 24, 751 C ff. Vgl. S. 2 ff.
[4]) sent. II, 27, 755 B.
[5]) sent. V, 10—14, 838 B ff.
[6]) Vgl. S. 51.

quoniam quoque vinci non potest, post baptismum derelicta in baptismo excusatur."[1]) Vielleicht wird dadurch die Behauptung hervorgerufen, Pullus sehe wegen der relativen Unüberwindlichkeit in der Begierlichkeit die Erbsünde. Es soll jedoch nur auf die Fortdauer der Konkupiszenz nach der Taufe hingewiesen werden.

Die Begierlichkeit ist nach dem Meister die Erbsünde, weil sie jene Veränderung in der Menschennatur vorstellt[2]), welche durch den ersten Ungehorsam hervorgerufen und durch ihn und in Verbindung mit ihm Sünde wurde: „Primi peccati iudicantur rei (videl. parvuli), dum inde natae sunt concupiscentiae subiecti."[3])

Somit vertritt auch Pullus gleich Hildebert und Hugo die Anschauung des großen Kirchenvaters, die Erbsünde bestehe in der Begierlichkeit, soweit an und mit ihr die Schuld von Adam her gegeben ist.

Und wie bei jenen muß auch bei ihm die Verbindung von Schuld und Konkupiszenz möglichst eng gedacht werden, sonst könnten die Bezeichnungen Erbsünde und Begierlichkeit nicht miteinander vertauscht werden.

IV. Konkupiszenz und Gnade.

Im Garten der Lust hatte der Mensch die Begierlichkeit noch nicht. Dort konnte man von ihm sagen: „Kein Zunder der Sünde stachelt ihn zur Sünde an, aber auch keine Gewalt hält ihn davon ab. Er ist nach beiden Seiten hin frei und verspürt keine Schwierigkeit (difficultas)."[4]) „Sie brauchten sich nicht zu bekleiden, weil in ihnen nichts Unschamhaftes war . . . Damals war die Natur gefeit (munita)."[5])

---

[1]) sent. V, 33, 854 D; II, 27, 755 B.
[2]) sent. II, 31, 763 A. Vgl. S. 107.
[3]) Vgl. S. 108.
[4]) sent. II, 20, 4, 747 C; 720 D.
[5]) sent. II, 25, 752 B.

Doch nach der Sünde wurden sie verwirrt und „am meisten fuhren sie in sich zusammen, wenn sie die beiderseitigen Zeugungsglieder beachteten, da sie sich vor den sittsamen Regungen über denselben fürchteten.“[1] „Deshalb fühlten sie sich durch die ungelegenen Regungen beim Anblik des Geschlechtes betroffen.“[2] „Die Seele nämlich, welche (wie schon bei Augustin steht) den Gehorsam gegen ihren Herrn gering einschätzte, mißbrauchte den Körper und machte ihn trotz seiner (früheren) Stärke jämmerlich wankend und erntete dafür viel Unangenehmes.“[3]

Der Mensch, der ob der Ruhe in seinem Innern bei seiner Erschaffung blühte, verblühte durch die Übertretung.[4] Er sah seine Freiheit in der Wahl und Ausübung des Guten geschmälert, uud unterlag der üblen Begierde in sich. Doch nur die accidentelle Freiheit, nach der er völlig Herr seiner selbst war, büßte er ein, die wesentliche, zur Natur gehörige blieb ihm erhalten.[5]

Und wie Adam erging es dem ganzen Geschlechte. Denn: „Quales erant duo primi, tales ab ipsis oportebat nasci.“[6]

Der ganzen Sachlage nach haben wir die anfängliche Ausstattung des Menschen für übernatürliche Gnade zu halten. Die Veränderung in der Natur, welche als Folge des „verschmähten Gehorsames“ auftrat und jeder menschlichen Gegenwirkung spottet, die teilweise Einbuße der Freiheit ohne Vernichtung der wesentlichen Freiheit deuten schon wegen ihrer Ähnlichkeit mit augustinischen Angaben[7] auf eine Gnadenvollendung im Paradiese hin. Sie legen eine solche auch nahe, weil sonst die neue Verbesserung der Natur nicht allein von

---

1) sent. II, 25, 753 B.
2) sent. II, 25, 753 C.
3) sent. II, 27, 754 C. Vgl. S. 53.
4) sent. II, 4, 720 D.
5) loc. cit., 720 B ff.
6) sent. II, 28, 755 D ff. Vgl. S. 25 ff.
7) Vgl. S. 54.

der Gnade[1]), sondern vom energisch tätigen Willen abhängig sein müßte. Der Mensch im Paradiese ist dem Zusammenhange gemäß nach Robertus nicht ein Produkt der Natur gleich den übrigen Geschöpfen, sondern ein Wesen, das vom Schöpfer besonders ausgezeichnet über die Anforderungen seiner Natur hinaus erhöht und mit Gaben bedacht ist. Wir dürfen daher mit vollem Rechte annehmen, die Gnade habe den Menschen über den jetzigen Stand der Niedrigkeit erhoben, und ihr Verlust sei für Adam und für uns der Grund für die Konkupiszenz.

Darum gilt auch bei Pullus der Gedanke des Bischofs von Hippo, der Verlust der Gnade sei die eigentliche Ursache für das Vorhandensein der erbsündlichen Begierlichkeit.

4. Hervey, Mönch von Bourg-Dieu († circa 1150).

„Der gesamte Reat der Krankheit und Schwäche (videl. Begierlichkeit)“, erklärt Hervey einmal an Augustin anknüpfend, „mit allem, was wir selbst in Unterwürfigkeit gegen sie tun, denken und reden, wird in der Taufe nachgelassen.“ [2])

Damit will er die schuldhafte Begierlichkeit als jenen Umstand bezeichnen, der den Menschen schon bei seiner Geburt an die Sünde ausliefert. Als „Krankheit unserer Natur (languor naturae nostrae)“, die den Verlust eines Gutes bedeutet, erzielt sie die angegebene Wirkung. Sie ist also kein reales Böses oder „Kraft einer fremden Natur (vigor alienae naturae)“, wie die Manichäer nach dem Berichte des oft erwähnten Kirchenlehrers glaubten, sondern nur eine privatio boni.[3])

Mit dem nämlichen Vorbilde faßt der Magister die Sünde auch nicht als imputierte, sondern als inhärierende Schuld auf. Denn „wie Christus, in welchem alle das Leben erhalten, außer

[1]) sent. II, 4, 720 D.

[2]) in ep. ad Rom., Migne 181, 692 B. Vgl. S. 47 ff.

[3]) in ep. ad Rom., 692 B.

dem Beispiele zur Gerechtigkeit, das er seinen Nachfolgern gibt, auch noch die geheimnisvolle Gnade verleiht, die er verborgen den Getauften eingießt, so ist Adam, in welchem alle sterben, nicht bloß ein Beispiel zur Nachahmung für jene, die ein Gebot des Herrn freiwillig übertreten, sondern er macht auch alle durch die verborgene Pest der fleischlichen Begierlichkeit dahinsiechen, die von seinem Stamme kommen."[1])

Selbstredend ist dann diese Sünde, welche zugleich den Strafcharakter an sich trägt[2]), eine habituelle Sünde.

Sie ist es indes nicht als die Folge einer „Nachahmungssünde Adams" oder einer persönlichen aktuellen Sünde oder gar einer Sünde der präexistierenden Seele, wie heidnische Fabeln glauben[3]), sondern als Erbsünde oder als Sünde, welche vom ersten Ungehorsame des Stammvaters kommt. „Die Kinder sündigen nämlich nicht mit eigenem Willen wie der erste Mensch, sondern erhalten von ihm die Sünde. Noch nicht geboren, auch nicht mit dem Vernunftgebrauche bedacht, den jener bei der Sünde hatte, und ebenso nicht an das Gebot gebunden, das jener übertrat, sind sie allein von der Ursünde umfangen."[4]) „Auf das Kind geht eben die erste Übertretung über"[5]), wie es im Anschluß an Augustin heißt, an den auch die vorhergehenden Stellen erinnern.[6]) „Darum ist auch das Kind schuldig. Es beging noch keine Sünde, aber es erhielt eine. Denn jene Sünde (im Paradiese) blieb nicht in der Quelle, sondern strömte auf alle über, die von Adam im fehlerhaften Fleische gezeugt sind."[7]) „Durch den Fall des ersten Vaters wurde also die Sünde im Paradiese weitergegeben."[8]) „Einem Erbübel gleich" versichert daher

---

[1]) in ep. ad Rom., 661 C. 662 A. Vgl. S. 30.
[2]) in ep. ad Rom., 662 C, 661 C.
[3]) in ep. ad Rom., 727 D;
[4]) in ep. ad Rom., 663 B C.
[5]) in ep. ad Rom., 661 D.
[6]) Vgl. S. 29 ff.
[7]) in ep. ad Rom., 661 D, 662 A, 659 D.
[8]) in ep. ad Rom., 662 B.

der Lehrer mit dem großen Afrikaner, „trifft sie jeden Adamiten“[1]), und zwar nicht als Sünde im uneigentlichen Sinne, sondern als wahre Sünde, die Schuld und Strafe in sich birgt. „Söhne des Zornes“[2]) und „so Gott feind, wie die Sünde der Gerechtigkeit feind ist“[3]), stehen alle unter der Herrschaft des Teufels.[4]) „Zum Reiche des Todes gehörig“[5]), sind alle, wie beim Kirchenvater, vom Himmelreiche und vom ewigen Leben ausgeschlossen — es gibt ja keinen mittleren Ort[6]) — und der Verdammnis d. i. dem Tode in der Hölle verfallen“[7]), außer es erlöst sie die Gnade des Mittlers.[8]) „Dem Dienste Satans gebührt eben der ewige Tod.“[9])

Das Erbe der Sünde ist aber nach Augustin an das Erbe der von Adam verderbten Natur gebunden. Denn „die Begierlichkeit ist mir übertragen durch die Natur, welche durch die Übertretung des ersten Menschen geschädigt wurde.“[10])

Adam ist demnach der Urheber unserer Erbsünde. Durch ihn sind alle Menschen wie bei Augustin eine massa perditionis[11]) oder „eine Masse, der mit Recht der Tod bevorsteht.“[12]) „Seine Übertretung geht auf alle über, die durch Mann und Frau ins Dasein kommen, und bringt allen die nämliche Schuld (debitum) wie ihm.“[13]) „Durch seinen Ungehorsam wurden

---

[1]) in ep. ad Rom., 661 A, 662 C, 663 C, 665 A ff, 666 C, 669 B C, wo der Erbcharakter der Geburtssünde durch ihren Gegensatz zur aktuellen gewährleistet ist.
[2]) in ep. ad Rom., 729 B.
[3]) in ep. ad Rom., 660 A, 709 D, 659 B.
[4]) in ep. ad Rom., 661 A, 659 D, 662 D, 660 C.
[5]) in ep. ad Rom., 663 B C.
[6]) in ep. ad Rom., 665 C. Vgl. S. 27.
[7]) in ep. ad Rom., 663 B C, 664 D, 665 C, 667 B, 660 A, 659 D.
[8]) in ep. ad Rom., 659 D, 661 A, 663 D, 670 B D.
[9]) in ep. ad Rom., 679 D, 659 A. Vgl. Aug. oben S. 26 ff.
[10]) in ep. ad Rom., 692 C, 693 D, 631 A. Vgl. S. 25 ff.
[11]) in ep. ad Rom., 730 C, 733 A B. Vgl. S. 27.
[12]) in ep. ad Rom., 792 A.
[13]) in ep. ad Rom., 659 D, 661 A.

ja die vielen zu Sündern"[1]), indem ihre Seelen dem Tode verfielen[2]), weil sie durch den ersten Ungehorsam verkauft wurden.[3]) „Durch den einen Menschen, der zuerst sündigte, kam demnach die Erbsünde in die Welt d. h. auf das ganze Geschlecht, weil er (nach Augustin) durch die Sünde den ganzen Stamm in sich wie in der Wurzel schädigte."[4])

Daher ward er auch nach dem Apostel für seine Kinder die Form der zukünftigen Verdammung, so daß alle von ihm aus zur Verwerfung geschaffen werden."[5]) „Jene erste und eine Sünde übergibt so alle der Verurteilung."[6]) „Durch die Übertretung des Gesetzes also, das im Garten der Lust galt, wird jeder Mensch von Adam mit dem Gesetze der Sünde und des Todes geboren."[7])

Die Ursünde wird aber dem einzelnen angerechnet, weil er sie in und mit Adam selber beging. „In ihm haben ja alle gesündigt."[8]) „Heide und Jude haben gefehlt ... in Adam, in welchem sie das Gesetz im Paradiese mißachteten."[9])

Physisch eins mit ihm, hatten sie an der üblen Tat teil. Denn analog Augustin sagt Hervey: „Alle Menschen, die von jenem einen ausgehend, später viele in sich selbst werden sollten, waren in ihm eins. Die Sünde hätte ihm allein gehört, wenn niemand ihm entsprossen wäre. So aber ist niemand von der Sünde frei, weil er mit allen und alle mit ihm die gleiche Natur haben."[10]) „Im ersten Menschen sündigten alle, weil alle in ihm waren, als er fehlte."[11]) „Wie bei

---

[1]) in ep. ad Rom., 663 D, 667 D.
[2]) in ep. ad Rom., 665 A.
[3]) in ep. ad Rom., 691 A.
[4]) in ep. ad Rom., 661 B. Vgl. S. 25.
[5]) in ep. ad Rom., 663 CD, 664 C, 729 B.
[6]) in ep. ad Rom., 665 B, 664 C. Vgl. nachher.
[7]) in ep. ad Rom., 668 C.
[8]) in ep. ad Rom., 665 D.
[9]) in ep. ad Rom., 638 D.
[10]) in ep. ad Rom., 665 D.
[11]) in ep. ad Rom., 661 D.

Adams Sünde alle sündigten, die in seinen Lenden waren, so gaben mit Abraham alle den Zehnten, die in seinen Lenden waren (Augustin).[1])

Unter Voraussetzung der physischen Einheit bildeten aber auch alle eine moralisch-juridische Einheit mit dem Stammvater, so daß er als Stammeshaupt erscheint. Darum konnte sich sein Verbrechen nach Familien- oder Erbrecht übertragen.[2])

Diese Solidarität fußte nun auf einem positiven Willensentscheide Gottes und zwar auf einem übernatürlichen. Denn: „Sententia divini iudicii ex uno delicto Adae ducit in condemnationem."[3]) Und: „Adam ist das Gegenbild zu Christus. Wie durch seinen Ungehorsam die vielen zu Sündern wurden, so werden durch den Gehorsam Christi viele zu Gerechten. Und wie in ihm alle sterben, so sollen in Christo alle leben. Wie nämlich Adam auf Einflüsterung des Teufels hin aß und so alle seine Kinder dem Tode überantwortete, so fastete Christus und gibt allen das ewige Leben, die in ihm wiedergeboren werden. Wie jener seinen Sprößlingen Sünde und Tod mitteilen konnte, so vermag ihnen dieser Gerechtigkeit und Leben zu geben."[4]) „Wie wir durch die Sünde des ersten Menschen . . . das Leben verloren, so gewinnen wir es wieder durch die Gerechtigkeit des zweiten."[5]) Adam und Christus sind sonach, jeder in seiner Art, Häupter der Menschen. Wie Christus nur auf Grund eines übernatürlichen Beschlusses zum Stellvertreter derselben wurde, so ist es auch Adam nur wegen einer speziellen übernatürlichen Anordnung.

Der erste Mensch handelte jedoch nur bei der Ursünde als Stammeshaupt. Dem Genusse der verbotenen Frucht wird

---

[1]) in ep. ad Hebr., 1584 D ff. Vgl. S. 19.
[2]) Vgl. S. 114 ff.
[3]) in ep. ad Rom., 665 C.
[4]) in ep. ad Rom., 663 CD.
[5]) in ep. ad Rom., 662 A.

ja allein die universale Wirkung zugeschrieben.[1]) Und im nämlichen Sinne erfahren wir auch: „Primus parens unum (videl. primum) delictum in omnes misit.“[2]) „Illius uno (scil. primo) delicto posteri eius traduntur in condemnationem.“[3])

Ist nun die Erbsünde von der Ursünde veranlaßt, und ist diese zugleich Sünde Adams und Sünde des Geschlechtes, so fallen Erbsünde und habituelle Ursünde offenbar zusammen. Dafür sprechen sowohl die unmittelbar vorhergehenden Zitate als auch die augustinische Stelle von oben: „Jene Sünde blieb nicht in der Quelle, sondern strömte auf alle über, die von Adam im fehlerhaften Fleische gezeugt sind.“[4])

Nur habituelle Ursünde und Erbsünde gehen in der Einheit auf. „Wir erhalten ja von Adam nur das peccatum originale.“[5]) Jede andere Sünde wäre dem Geschlechte fremd und machte die „eine“ übertragene Sünde hinfällig.

Als Folge der rein persönlichen Tat des Stammvaters hat der Habitus der Ursünde mit der Erbsünde nichts zu tun. Das wird von Hervey zwar nirgendwo direkt ausgesprochen, aber in seinen Äußerungen über die physische Einheit mit Adam angedeutet.

Die Erbsünde ist ferner vom freien Willen verursacht, weil sie in der Tat des Stammeshauptes wurzelt. Deshalb konnte der Lehrer auch sprechen: „Die Kreatur sündigte freiwillig und ist freiwillig der Wahrheit feind geworden . . . Doch wider Willen ist sie der Eitelkeit unterworfen.“[6]) Die Notwendigkeit des jetzigen Zustandes vermag eben der Freiwilligkeit in Adam nicht zu schaden und auch die Sündhaftigkeit nicht zu entfernen.

Sind erbsündliche Schuld und habituelle Ursünde eins, so kann die Konkupiszenz auch nur von dieser den Charakter

---

[1]) Vgl. S. 115.
[2]) in ep. ad Rom., 665 A.
[3]) in ep. ad Rom., 665 B.
[4]) Vgl. S. 29.
[5]) in ep. ad Rom., 665 D.
[6]) in ep. ad Rom., 709 D.

der Sünde haben. Ihre natürliche Fehlerhaftigkeit ist nicht imstande, denselben zu erzeugen. Das will die dem Bischofe von Hippo entnommene Bemerkung sagen: „Die Begierlichkeit wird nicht so vernichtet, daß sie im lebenden Fleische plötzlich verschwindet und nicht mehr existiert, sondern so, daß sie dem (in der Taufe) Gestorbenen nicht schadet. Sie wird vernichtet nicht so, daß sie unter der Zeit nicht mehr ist, sondern so, daß wir ihr nicht gezwungen dienen."[1]) Weil dem so ist, vermag die Wiedergeburt die Erbsünde in uns gänzlich zu beseitigen (extinguere), nicht bloß zuzudecken.[2])

Der Magister kennt in keinem Kinde einen Unterschied in der erbsündlichen Begierlichkeit oder in der Erbsünde. Im Gegenteile er gibt von Jakob und Esau ausdrücklich an, sie seien der Erbsünde nach gleich gewesen.[3]) Damit zieht er nur die Konsequenz aus der „gemeinsamen Sünde in Adam."

Mehr als das Angeführte teilt uns Hervey nicht mit. Vor allem äußert er sich nicht näher, ob die Konkupiszenz in uns mit dem Verluste der Gnade zusammenhängt.

Trotzdem zeigt sich klar, wie er mit Hildebert, Hugo und Pullus ganz unter dem Einflusse Augustins steht.

5. Wilhelm von St. Thierry bei Rheims († 1153).

In Übereinstimmung mit Hugo von St. Viktor und Augustin trat Wilhelm auf Veranlassung des heiligen Bernhard gegen Abälard in die Schranken. „Abälard", berichtet er, „behauptet, wir bekämen wohl die Strafe der Ursprungssünde, aber nicht deren Schuld . . . Indes, in der Taufe wird, wie wir des Langen und Breiten als augustinische Lehre darstellten, die Schuld nachgelassen, während die Strafe, Mühseligkeiten und Tod, noch zur Übung zurückbleibt."[4])

---

[1]) in ep. ad Rom., 672 B. 668 B ff, 674 C ff. Vgl. S. 44.

[2]) in ep. ad Rom., 670 B D. Eine „manichäische Begierlichkeit" kommt nicht in Betracht.

[3]) in ep. ad Rom., 727 D.

[4]) disput. adv. Abael. c. 11, Migne 180, 281 D.

Darnach hat jeder schon bei der Geburt Schuld und Strafe auf sich. Daher heißt es: „Sünde und Tod kommen von Adam her auf alle. Ginge die Sünde nicht über, so wäre keinem die Wiedergeburt nötig; vererbte sich der Tod nicht, so stürben nicht alle körperlich ab. Deshalb sterben alle in ihm, weil es gerecht war, daß mit der Schuld auch die Strafe allen zuteil werde." [1])

Daher bilden alle wie beim Vorkämpfer gegen die Pelagianer eine „Masse der Verdammung" [2]), eine massa antiquae damnationis [3]), eine „massa perditionis" [4]) und sind einzeln „Söhne des Zornes" [5]) oder „Gefäße des Zornes." [6])

Als wahre Sünder stehen sie sodann unter der Herrschaft Satans [7]) und sind nicht bloß vom Reiche Gottes ausgeschlossen, sondern auch vom Heile und ewigen Leben, welches nichts anderes als das Reich Gottes ist, in das nur die Gemeinschaft mit Christus führt. [8]) Nur die Taufe hebt die ewige Strafe auf. [9])

Darnach besteht das Wort Augustins: „Vom neugeborenen Kinde bis zum schwachen Greise ist niemand, der, wie er von der Taufe nicht abgehalten wird, so auch in der Taufe der Sünde nicht abstirbt." [10])

Jeder kann etwas sein eigen nennen, was nach der Wiedergeburt verlangt. Gleich dem Bischofe von Hippo versichert nämlich der Meister: „Abgesehen vom Beispiel der Nachahmung macht Adam in sich alle gleich, die von seinem Stamme kommen. Umgekehrt, wer Gott anhängt, ist abge-

---

1) in ep. ad Rom., 596 B.
2) disput. cath. patr. adv. Abael., 326 B.
3) specul. fidei, 369 B.
4) disput. adv. Abael. c. 7, 271 C.
5) disput. adv. Abael. c. 7, 275 A.
6) disput. cath. patr. adv. Abael., 326 B.
7) disput. adv. Abael. c. 7, 272 A, 275 C; in ep. ad Rom., 594 A.
8) in ep. ad Rom., 599. Vgl. S. 26 ff.
9) disput adv. Abael. c. 7, 275 B.
10) in ep. ad Rom., 603 D. Vgl. Aug. ench. 43; Hugo Vict. in ep. ad Rom. qu. 142, 468 C.

sehen vom Beispiele der Nachahmung mit ihm eines Geistes durch die verborgene Mitteilung und Einhauchung der Gnade des Geistes."[1]) Wie hier mit Hugo von St. Viktor eine wirkliche innere Heiligung auf Grund der gemeinsamen Quelle angenommen ist, so ist auch dort nach der Parallele eine dem Subjekte inhärierende Sünde verfochten.

Dafür spricht auch die Gleichsetzung der Erbsünde mit der schuldhaften Begierlichkeit[2]), die nicht bloß imputiert wird, sondern inhäriert.

Eine dauernde Veränderung, welche sogar das Moment der Strafe[3]) an sich hat, kann die Sünde bei der Geburt nur eine habituelle sein.

Und dabei ist sie nicht die Folge einer persönlichen aktuellen Sünde, sondern eine Sünde vom Stammvater her, eine Erbsünde. „Kaum geboren, heißt es im Anschluß an Augustin, können die Menschen ihre Vernunft noch nicht wie Adam gebrauchen, als er sündigte; sie übertraten auch noch kein Gebot wie er, sondern sind nur von der Erbsünde umstrickt und festgehalten, die sie durch das Reich des Todes in die Verdammung führt."[4]) Es ist eine Ergänzung zu dieser Stelle, wenn wir wie beim Viktoriner und dem Kirchenvater lesen: „Etwas anderes ist es, Adam in der Sünde nachahmen, etwas anderes, von Adam her mit der Sünde geboren werden, denn Adam macht auch abgesehen vom Beispiele der Nachahmung in sich alle gleich, die von seinem Stamme kommen."[5])

Derselbe Gedanke liegt der Gegenüberstellung von aktueller und Ursprungssünde (peccatum originale)[6]) und den

---

[1]) in ep. ad Rom., 395 A.
[2]) Siehe nachher.
[3]) Vgl. z. B. in ep. ad Rom., 595 C.
[4]) in ep. ad Rom., 598 B.
[5]) in ep. ad Rom., 395 A, 600 C; disput. adv. Abael. c. 7, 275 A.
[6]) in ep. ad Rom., 596 C, 599 D, 603 D.

Ausdrücken zugrunde: trahere[1]), transfundere[2]) originale peccatum, oder transit originale peccatum,[3]) wie auch der Augustin entnommenen Bemerkung: Verstünde Paulus unter Erbsünde eine Nachahmungssünde, so hätte er nicht Adam, sondern den Teufel als deren Urheber ausgeben müssen.[4]) Zum Überflusse spricht es der Lehrer sogar noch direckt mit den Worten des großen Afrikaners aus: „Hier redet der Apostel von zwei Menschen: vom einen, Adam, durch dessen Sünde und Tod seine Nachkommen wie von erblichen Übeln umfangen sind, und vom anderen, vom zweiten Adam, Christus.“[5])

Adam ist darnach der Urheber unserer Erbsünde. „Adam wurde geschaffen und in den Garten der Lust versetzt. Er sündigte, und es zürnte ihm Gott, und es entstand Feindschaft zwischen Gott und dem Menschen.“[6]) „Durch ihn wurden die vielen zu Sündern“[7]), so daß vollauf zu recht besteht: „Una est ex Adam massa peccatorum et impiorum.“[8]) „Adam reos genuit.“[9])

Es taucht die Frage auf, warum die Kinder für die Sünde des Stammvaters zur Rechenschaft gezogen werden. Der Magister antwortet darauf mit dem apostolischen: in quo omnes peccaverunt.[10])

Alle haben in ihm gesündigt, weil sie zunächst alle mit ihm eine physische Einheit bildeten, wie schon Augustin mit den Worten behauptete: „Wenn Levi, der erst in der vierten Zeugung nach Abraham geboren wurde, in den Lenden Abra-

---

[1]) disput. adv. Abael. c. 11, 281 D; in ep. ad Rom., 620 A.
[2]) disput. adv. Abael. c. 7., 274 B.
[3]) in ep. ad Rom., 595 D, 596 B.
[4]) in ep. ad Rom., 600 A B.
[5]) in ep. ad Rom., 591 A ff.
[6]) disput. adv. Abael. c. 7, 274 A.
[7]) in ep. ad Rom., 650 D.
[8]) disput. adv. Abael. c. 7, 273 C ff.
[9]) in ep. ad Rom., 598 D.
[10]) in ep. ad Rom., 599 C.

hams war, um wieviel mehr waren alle Menschen in den Lenden Adams, als er sündigte? In ihm haben sie das Gebot übertreten, und mit ihm wurden sie aus dem Paradiese vertrieben, und durch ihn kam der Tod auf alle, die in seinen Lenden enthalten waren." [1])

Mit der physischen war aber auch eine moralisch-rechtliche Einheit des Geschlechtes mit dem Stammvater gegeben. Daher konnte seine Sünde wie nach Erbrecht auf seine Kinder übergehen. [2])

Diese Solidarität gründet aber auf einer positiv übernatürlichen Anordnung des Schöpfers. Schon oben wurden Adam und Christus gegenübergestellt und letzterer der zweite Adam genannt. [3]) „Wie die Schuld jenes auf alle zur Verdammung überfloß, so strömt die Gerechtigkeit dieses auf alle zur Rechtfertigung des Lebens über, auf daß wie durch den Ungehorsam des einen die vielen zu Sündern, so durch den Gehorsam des einen viele zu Gerechten wurden." [4]) Christus ward nur durch übernatürliche Anordnung Gottes zum Repräsentanten des Geschlechtes. Darum kann auch Adam nur auf solche Weise das Haupt der gefallenen Menschheit geworden sein.

Verursacht in und durch den ersten Menschen, erscheint auch die Erbsünde als die Folge einer freien Übertretung. „Der Mensch verkaufte sich selbst, so daß er ein Sklave der Sünde wurde." [5])

Mag darum die Erbsünde für ihr Subjekt notwendig sein [6]), sie ist dennoch frei im Stammeshaupte.

Als Folge der Ursünde ist dann die Erbsünde mit deren

---

[1]) in ep. ad Rom., 596 C.
[2]) Vgl. S. 122.
[3]) Vgl. S. 120.
[4]) disput. adv. Abael. c. 7, 273 C ff, 275 A B; in ep. ad Rom., 598 D.
[5]) in ep. ad Rom., 618 C.
[6]) in ep. ad Rom., 620 A.

Habitus identisch. Deshalb: Peccatum originale in omnes pertransiit."[1])

Sie fällt auch nur mit der Ursünde zusammen, weil sie allein die Sünde des Geschlechtes ist. Daher: „Adam ex uno suo delicto reos genuit."[2]) Und wieder: „Ab Adam tantum originale peccatum traduximus."[3])

Als persönliche habituelle Sünde des ersten Menschen ist jedoch die Ursünde der Erbsünde nicht gleich, sondern deren Träger sogar fremd. Deswegen „sind wir nach dem gerechten Urteile Gottes alle von einer fremden Sünde umfangen, von der wir bei der Taufe durch die Gnade des Erlösers im fremden Glauben befreit werden."[4]) „Adam überlieferte uns den Schlamm der Ursünde, so daß wir durch eine fremde Sünde Söhne des Zornes sind."[5])

Damit ist die Lehre Wilhelms entwickelt. Es bleibt uns nur noch übrig, den Zustand im Menschen anzugeben, der die Erbsünde darstellt.

Von Abälard berichtet der Magister die Behauptung, es sei keine Begierlichheit, keine üble Lust Sünde. Es gebe eben keine Begierlichkeit und keine böse Lust und keinen schlechten Willen, sondern nur Natur. Nach der Gattin eines anderen verlangen oder der Gattin eines anderen beischlafen, sei nicht Sünde; nur die Einwilligung und die Verachtung Gottes seien Sünde.[6]) Natürlich kann er mit dieser Anschauung nicht einverstanden sein. Gleich Augustin sieht er ja in der Konkupiszenz ein Übel, das zwar mit der Gnade gezügelt und niedergerungen, niemals jedoch ganz aufgehoben

---

[1]) in ep. ad Rom., 595C; disput. adv. Abael. c. 7, 274B.

[2]) in ep. ad Rom., 598D.

[3]) in ep. ad Rom., 599C.

[4]) disput. adv. Abael. c. 6, 266D. Vgl. Bernardus Claraev. de concord. praesc. qu. 3 c. 2, Migne 158, 522C.

[5]) disput. adv. Abael. c. 7, 275B.

[6]) disput. adv. Abael. c. 12, 282A.

werden kann.[1]) Selbst die Taufe vermag sie nur unschädlich zu machen.[2])

Sie ist eine Strafe für den ersten Ungehorsam. „Seit die Natur in Adam sündigte“, heißt es im Anschluß an den Bischof von Hippo, „kämpft das Fleisch wider den Geist und der Geist gegen das Fleisch, und der Mensch ist seiner selbst nicht mächtig, sondern begehrt, weil verkauft an die Sünde, was er nicht will, und denkt auch von Gott, was er nicht will.“ [3]) „Sie ist die Sünde, welche von Natur im Körper eines jeden wohnt, der von der Sünde stammt, die Sünde, welche alle Sünden bewirkt. Darum hassen sie die Vernunft und den Sohn der Gnade.“ [4])

Nach diesen Sätzen ist die Begierlichkeit wohl als Übel gebrandmarkt, aber nicht als Schuld. Darüber äußern sich die folgenden Stellen: „Ginge die Sünde nicht über“, erfahren wir gelegentlich, „so würde nicht jedermann um des Gesetzes der Sünde willen, das in den Gliedern ist, wiedergeboren.“ [5]) Wird das Kind, welches keine persönliche Sünde auf sich hat, wegen der Konkupiszenz getauft, so muß dieses die Erbsünde sein. Ferner lesen wir wie bei Augustin: „Die Schuld der Begierlichkeit wird in der Taufe nachgelassen, die Schwäche aber bleibt noch zurück.“ [6]) Und: „Ipsa (concupiscentia videl.) vero soluto reatus vinculo, quo per illum diabolus animam retinebat, et interclusione destructa, qua hominem a suo creatore separabat, manebat in certamine.“ [7]) Nimmt die Wiedergeburt von der Begierlichkeit die Schuld und raubt sie ihr die Macht, unter Satan zu stellen, so muß die Konkupiszenz für die Erbsünde gelten.

---

[1]) specul. fidei, 368 D ff.

[2]) in ep. ad Rom., 596 A.

[3]) specul. fid., 377 B; disput. adv. Abael. c. 7, 271 C; in ep. ad Rom., 595 CD.

[4]) in ep. ad Rom., 621 B.

ep. ad Rom., 596 B.

ad Rom., 621 B. Vgl. Aug. retr. I, 5, 12.

ad Rom., 596 A.

Die Konkupiszenz hält Wilhelm nach seinem Vorbilde, dem Bischof von Hippo, für eine Folge der ersten Sünde. „Der Mensch setzte im Paradiese dem Verbote entgegen eine strafbare Handlung und fand dafür Regungen in sich, über welche er sich schämen mußte. Ihre Augen öffneten sich für etwas, was sie nie gefühlt hatten, und worüber sie sich bei den Regungen im Körper niemals entsetzt hatten. Ihre Augen öffneten sich . . .; von da an streitet das Fleisch wieder den Geist." [1])

Vermutlich hängt das Auftreten der erbsündlichen Begierlichkeit mit dem Verluste der Gerechtigkeit zusammen. Der Magister betont ja mit Augustin an etlichen Stellen, der Mensch habe die anfängliche Gerechtigkeit durch seine Sünde verloren [2]), durch die Taufe aber wieder erhalten und werde so einem Reiche einverleibt, welches weit über dem der Begierlichkeit stehe. [3]) Nicht mehr Ebenbild Gottes, wurde der Mensch zur bloßen Kreatur. [4]) Erst die Taufe erhebt ihn wieder zu jener Würde. [5])

Näher geht der Lehrer auf die Bestimmung der Begierlichkeit und ihres Verhältnisses zur Gerechtigkeit und deren Ursache nicht ein. Die vorhergehenden Ausführungen zeigen jedoch seine völlige Abhängigkeit vom Bischof von Hippo.

6. **Petrus aus der Lombardei** († 1164).

I. Die Erbsünde.

1. In engem Anschlusse an Hugo von St. Viktor und Augustin geht Petrus vor allem gegen die Pelagianer vor, welche die Sündhaftigkeit des neugeborenen Kindes leugnen. [6])

---

[1]) in ep. ad. Rom., 620 A.

[2]) disput. adv. Abael. c. 6 f, 269 B, 271 C; Aug. enchir. 103 bis 107. S. 57 ff.

[3]) disput. adv. Abael. c. 7, 275 B.

[4]) in ep. ad Rom., 634 B, 650 C.

[5]) in ep. ad Rom., 638 D.

[6]) II, 30, 3; 28, 1, Migne 192; in ep. ad Rom., Migne 191.

Mit dem Viktoriner kämpft er dann auch gegen Abälard, der in der Sünde bei der Geburt nur ein debitum poenae aeternae sieht. „Einige meinen", sagt er, die Sünde bei der Geburt sei der Reat der Strafe für den Ungehorsam des ersten Menschen d. h. ein debitum oder ein Verfallensein, wodurch wir wegen der Sünde des ersten Menschen der zeitlichen und ewigen Strafe verschrieben sind. Denn dafür gebührt jedem nach ihnen die ewige Strafe, wenn er nicht durch die Taufe erlöst wird. Indes, bei dieser Anschauung kann die Sünde bei der Geburt weder Schuld noch Strafe heißen. Daß sie keine Schuld sei, räumen sie selber ein; daß sie keine Strafe ist, folgt aus der Überlegung: wenn die Erbsünde im debitum poenae besteht und ein debitum keine Strafe ist, so kann auch die Erbsünde keine Strafe sein. Manche von ihnen erkennen dies auch an mit der Behauptung, in der Schrift werde originale peccatum oft nur im Sinne von reatus oder vom Verfallensein an die Strafe verstanden. Daher erklären sie, die Kinder haben die Erbsünde, weil sie für die erste Sünde der Strafe schuldig sind, ähnlich wie nach dem weltlichen Gerichte manchmal die Kinder wegen des Verbrechens ihres Vaters verbannt werden." [1])

Indes, aus vielen Zeugnissen der Heiligen geht die Schuld an der Sünde bei der Geburt hervor. So sagt Gregor: „Wir werden alle in der Sünde geboren und nehmen, empfangen in der Fleischeslust, auch die Erbschuld mit uns." [2]) Augustin spricht: „Alle sündigten entweder in sich oder in Adam, weil sie nicht ohne Sünde sind, gleichviel ob sie eine solche von Anfang an oder durch die eigenen schlechten Sitten haben. Die Sünde des ersten Menschen tötete ja nicht bloß ihn, sondern auch das ganze Geschlecht, weil wir von ihr (oder ihm) Verdammung und Schuld zumal erhalten." [3]) Wieder:

---

[1]) sent. II, 30, 5. Vgl. S. 89ff.

[2]) magna moral. hom. 27, 18, 39.

[3]) de natura et gratia 4, 4; (pseudo-) Aug. hypnost. II, 4, 4.

„Das vom sterblichen Leibe Gesäte wird mit dem Bande der Erbsünde und des Todes geboren. Darum klagt David, er sei in Ungerechtigkeit empfangen, weil alle von Adam Ungerechtigkeit und Tod zu übernehmen haben.“ [1]) Wer demnach in der Begierlichkeit geboren wird, empfängt die Sünde. Die Erbsünde ist also eine Schuld, welche alle erhalten, die in der Konkupiszenz gezeugt sind. Daher steht in de eccles. dogm. geschrieben: Daran halte durchaus fest und bezweifle es nicht: Jeder Mensch, der durch das Beilager von Mann und Weib empfangen wird, wird mit der Erbsünde geboren, ist der Feindschaft mit Gott (impietas) verfallen, dem Tode unterworfen und so von Natur aus durch die Geburt ein Sohn des Zornes. Davon wird aber einer nur durch den Glauben an den Mittler zwischen Gott und den Menschen erlöst.“ [2]) Deswegen steht fest: die Sünde bei der Geburt ist eine wahre Sünde, die ob ihrer Schuld [3]) von Gott trennt, unter die Herrschaft des Teufels stellt [4]) und so der Verdammung würdig macht. [5]) Darauf deutet auch die Hugo entnommene Stelle hin: „Strafe und Schuld zugleich sind von Adam auf die Nachkommen übergegangen wie der Apostel in den Worten zeigt: Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam, so kam auf alle Menschen der Tod.“ [6])

2. Die Sünde nun, die auf jedem schon bei der Geburt lastet, ist keine von außen angerechnete, sondern eine inhärierende, welche ihr Subjekt innerlich umgestaltet und dafür verantwortlich macht. Sie besteht ja in der schuldhaften Begierlichkeit [7]), die sicherlich jedem wahrhaft eigen ist.

3. Als dauernde Konkupiszenz kann sie nur ein sündhafter

---

[1]) enarr. in ps. 50, 10.
[2]) sent. II, 30, 6.
[3]) sent. II, 33, 7.
[4]) sent. II, 32, 2; III, 18, 5.
[5]) in ep. ad Rom., 1339 B.
sent. II, 30, 1. Vgl. S. 90.
Vgl. nachher.

Habitus sein. Daher tritt der Meister gleich dem Viktoriner gegen jene in die Schranken, welche eine „aktuelle" Sünde bei der Geburt annehmen wollen und diese im Ungehorsame Adams finden, weil der Apostel sagt: „Durch den Ungehorsam des einen Menschen wurden die vielen zu Sündern."[1]) „Eine aktuelle Sünde", erklärt er schlechthin, „ist sie nicht."[2])

4. Sie ist auch kein Habitus, der durch eine persönliche aktuelle Schuld verursacht wäre. Wäre dem so, so wäre sie Folge einer Nachahmungssünde Adams. Man ginge also mit denjenigen, die angeben, die Sünde sei nicht traductione originis, sed similitudine praevaricationis in die Welt eingetreten. Es hätten alle in Adam gesündigt, weil jener eine allen ein Beispiel zur Sünde war. So dachten aber gewisse Häretiker, von denen Augustin sagt: Man muß wissen, gewisse Häretiker, Pelagianer genannt, behaupten, die Sünde des ersten Menschen sei nicht propagatione, sondern imitatione auf alle übergegangen. Darum wollten sie auch nicht glauben, in den Kindern werde durch die Taufe die Erbsünde nachgelassen, weil sie meinten, es gebe im Neugeborenen überhaupt keine. Aber man hält ihnen entgegen: Hätte der Apostel eine Nachahmungs- und nicht eine Fortpflanzungssünde verstehen wollen, so hätte er nicht Adam, sondern den Teufel als Urheber angegeben.[3])

Die Sünde im Kinde ist darnach keine selbstverschuldete, sondern eine von Adam überkommene. Sie ist auch keine von einer Regung der Seele oder des Körpers herrührende[4]), sondern eine durch Fortpflanzung. „Die Kinder ahmen Adam nach", heißt es wie bei Hugo und Augustin, „so oft sie im Ungehorsame Gottes Gebot übertreten. Aber etwas anderes ist das Beispiel für die freiwilligen Sünder, etwas anderes der Ausgang dafür, daß alle mit der Sünde geboren werden. Darum kann man der Ansicht nicht beipflichten, Adams Sünde

---

[1]) sent. II, 30, 2. Vgl. S. 92.
[2]) sent. II, 30, 7; 32, 5.
[3]) sent. II, 30, 3. Vgl. S. 29; 92.
[4]) Vgl. Anm. 2.

gehe auf alle nur durch das Beispiel der Nachahmung über, sondern (muß sagen, sie gehe über) propagationis et originis vitio."[1])

Daher werden von ihr auch immer die Ausdrücke gebraucht: transire[2]), pertransire[3]), trahere.[4])

Die Sünde durch Fortpflanzung ist augenscheinlich eine ererbte. Deshalb bemerkt der Lombarde mit den schon öfter genannten Autoren: „Diese Sünde ist in gewissem Sinne erblich geworden."[5])

Zum Erbe erwarb sie der erste Mensch für seine Sprößlinge. Analog dem Bischofe von Hippo und Hugo erklärt ja der Sentenzenmeister: „Julian fragte einst, wie man im Kleinen eine Sünde finde? Es sündigt der nicht, der geboren wird, auch der nicht, der zeugt, und ebenso wenig jener, der schafft: durch welche Ritze soll nun die Sünde eindringen? Die heilige Schrift erwidert: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, per unius inobedientiam, ait apostolus. Quid quaerit amplius? quid quaerit apertius?"[6]) „Durch jenen einen Menschen wurden die vielen zu Sündern."[7])

5. Die Zitate zeigen auch, daß der Magister eine allgemeine Sündhaftigkeit des Geschlechtes in Adam auf Grund der heiligen Schrift annimmt. Damit weist er schon indirekt auf Gott und seinen übernatürlichen Beschluß als deren Ursache hin. Was er hier andeutet, spricht er dann unmittelbar in den Sätzen aus: Decreverat deus in mysterio propter primum peccatum non intromitti hominem in paradisum."[8]) „Christus decreti delevit chirographum."[9])

---

[1]) sent. II, 30, 3. Vgl. S. 28ff, 92ff.
[2]) sent. II, 30, 1.
[3]) sent. II, 30, 2.
[4]) sent. II, 30, 6.
[5]) sent. II, 32, 6. Vgl. S. 29.
[6]) sent. II, 30, 11. Vgl. S. 94, 25.
[7]) sent. II, 30, 8.
[8]) sent. III, 18, 5; glossa ord. c. 9. in ep. ad Hebr.
[9]) sent. III, 18, 5.

Als Voraussetzung für seinen Ratschluß bestimmte Gott die physische Einheit des Stammvaters mit seinem Geschlechte. „In Adam sündigten alle ut in materia, non solum eius exemplo . . . Denn alle waren jener eine Mensch d. h. materiell in ihm. Daher ist es klar wie Sonnenlicht, alle hätten in Adam wie in einer (quasi in massa) Masse gesündigt. Selbst durch die Sünde verdorben, zeugte er nur Kinder, welche unter der Sünde stehen . . . Wie alle von jenem einen stammen, so können sie auch von der einen Sünde desselben nicht unberührt bleiben“ [1]), weil sie materialiter und causaliter, wenn auch nicht formaliter, in ihm waren. [2])

Darnach ist die Sünde des ersten Menschen im Paradiese auf Grund positiv übernatürlicher Anordnung des Schöpfers genau wie bei Augustin und dem Viktoriner nicht nur Sünde Adams, sondern auch Sünde des Geschlechtes oder Sünde der in Adam enthaltenen und von ihm vertretenen Menschheit.

6. Weil nun jeder bei seiner Geburt die Erbsünde auf sich zu nehmen hat, ist sie eine notwendige Schuld. Daher greift Petrus die Bemerkung Hugos auf: „Man fragt mit Recht, ob die Erbsünde freiwillig oder notwendig ist. Sie kann notwendig genannt werden, da sie nicht vermieden werden kann. Deshalb fleht der Prophet: De necessitatibus meis erue me.“ [3])

Sie ist aber frei im Stammeshaupte. Mit dem großen Kirchenlehrer gibt ja der Sentenziarier an: „Du fragst, Julian, woher die Sünde? Ich antwortete: Die Sünde stammt aus dem Willen. Du fragst weiter: Auch die Erbsünde? Ich erwidere: Freilich auch die Erbsünde, weil sie aus dem Willen des ersten Menschen stammt.“ [4]) „Die Kinder können die Willensfreiheit noch nicht gebrauchen. Trotzdem nennt man die Erbsünde nicht ungereimt eine freiwillige, weil sie, (einmal)

---

[1]) sent. II, 30, 8. Vgl. S. 20ff, 66.
[2]) sent. II, 30, 13.
[3]) sent. II, 20, 10. Vgl. S. 95.
[4]) sent. II, 30, 11. Vgl. S. 38, 95.

begangen durch den ersten bösen Willensakt des Menschen, in gewisser Weise erblich geworden ist.“ [1])

7. In und durch den ersten Menschen verursacht, fällt die Erbsünde mit der habituellen Ursünde zusammen. Dafür zeugen die Äußerungen: „Die Sünde der ersten Übertretung ging durch Fortpflanzung auf alle über.“ [2]) „Wenn der Apostel sagt: Durch den Ungehorsam des einen Menschen wurden die vielen zu Sündern, so heißt dies: Aus dem Ungehorsame Adams d. i. aus der aktuellen Sünde Adams ging die Erbsünde hervor, so daß sie in ihm war und auf alle überströmte.“ [3]) „Das ist die Ursünde, durch welche alle in der Begierlichkeit gezeugt und geboren werden. Sie geht von Adam oder seinem Ungehorsame aus und pflanzt sich auf alle fort.“ [4])

Von einer Identität der rein persönlichen Sünde des Stammvaters mit jener des Geschlechtes kann allerdings nicht die Rede sein. Darum erfahren wir nach dem Vorgange Augustins und Hugos von deren Ursache: „Etwas anderes sind die eigenen Sünden, in welchen jene fehlen, denen sie gehören, etwas anderes die eine, in der alle sündigten d. h. zu Sündern wurden.“ [5])

Es gehen aber nur Erbsünde und Ursünde in eins auf. „Wie durch Adam die vielen sündhaft wurden, so heißt es auch, sie hätten gesündigt in illo uno peccato, quod intravit in mundum; quia sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt, nisi ab eius reatu per Christi baptismum absolvantur.“ [6]) „Die Sünde der ersten bösen Willenstat ist in gewisser Weise erblich geworden.“ Daher „sind die Kleinen nicht durch die Sünden der Eltern,

---

1) sent. II. 32, 6. Vgl. S. 29.
2) sent. II, 30, 4.
3) sent. II, 30, 10. Vgl. S. 29.
4) sent. II, 30, 9.
5) sent. II, 30, 8.
6) loc. cit.

sondern nur durch Adams Sünde gebunden."[1]) „Nur eine und nicht mehrere Sünden haben die Kinder auf sich."[2])

8. Mit vollster Freiheit gegen Gott sich empörend, verdient Adam eine schwerere Strafe als die von ihm vertretenen Nachkommen. Gemeinsam mit Hugo und dem hl. Augustin versichert Petrus: „Die außer der Erbsünde keine Schuld auf sich haben, werden die mildeste Strafe von allen erhalten."[3]) „Sie werden das Feuer und den Wurm des Gewissens nicht verspüren, aber auf ewig der Anschauung Gottes entbehren."[4])

Was sie letzterer beraubt, ist einzig ihr erbsündlicher Zustand, für den sie allein zur Rechenschaft gezogen werden.[5])

Darnach bedingen die vielen Fehler der menschlichen Natur nicht eine Mehrheit von Sünden, sondern sind insgesamt Folgen der einheitlichen, vom Stammeshaupte kommenden Schuld.

Da der Magister keinen Unterschied nahelegt, so muß die Erbsünde in allen für gleich groß gehalten werden.

II. Die Erbsünde besteht in der schuldhaften Begierlichkeit.

Mit dem Viktoriner und Augustin findet Petrus die Erbsünde in der schuldhaften Begierlichkeit.

„Die Begierlichkeit", hören wir, „bleibt zum Kampfe zurück, nachdem das Band ihrer Schuld gelöst ist, durch welches Satan die Seele festhielt und von Gott trennte."[6]) Wieder: „Das Gesetz in den Gliedern ist der Fehler des Fleisches, der durch die Sünde und Übertretung des Gebotes

---

[1]) sent. II, 33, 9.
[2]) sent. II, 33, 5.
[3]) sent. II, 33, 5.
[4]) loc. cit.
[5]) sent. II, 33, 5.
[6]) sent. II, 32, 2. Vgl. Aug. de pecc. mer. I, 39, 70; Hugo Vict. de sacr. I, ps. 8 c. 4, 308 A.

zur Strafe verhängt ist. Es ist nachgelassen, weil sein Reat in der Taufe ... aufgehoben ist, aber es bleibt noch zurück, weil es die Wünsche hervorbringt, gegen welche auch die Gläubigen zu kämpfen haben."[1]) Abermals: „Die Begierlichkeit des Fleisches wird in der Taufe nicht so nachgelassen, daß sie nicht mehr wäre, sondern so, daß sie nicht mehr zur Sünde angerechnet wird. Denn das heißt keine Sünde haben: der Sünde nicht schuldig sein. Wie andere Sünden dem Akte nach vorübergehen, dem Reate nach jedoch bleiben, wie Menschenmord und ähnliches, so kann es umgekehrt geschehen, daß die Konkupiszenz dem Reate nach verschwindet und dem Akte nach zurückbleibt."[2]) Ferner: „Durch die Gnade der Taufe und das Bad der Wiedergeburt ist die Schuld der Begierlichkeit gelöst, mit der du geboren wurdest."[3]) „In zweifacher Art wird die Konkupiszenz in der Taufe nachgelassen: einmal so, daß sie geschwächt, ... nicht mehr herrscht, außer man stimmt ihr zu; dann, weil ihr Reat weggenommen wird."[4])

Diesen Stellen gemäß, die beim Viktoriner ihr nächstes und bei Augustin ihr entfernteres Vorbild haben, nimmt die Wiedergeburt von der Begierlichkeit die Schuld weg. Nun haben aber die Kleinen keine andere als die Erbschuld. Also muß die schuldhafte Begierlichkeit die Erbsünde sein.

Die Richtigkeit des Schlusses bestätigt der Sentenzenmeister selbst mit den hugonischen Worten: „Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati scil. concupiscentia ...ncupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum sive languor ...ve tyrannus, qui est in membris nostris, sive lex ... „Daraus läßt sich ersehen, was die Erbsünde ist. ...Fehler der Konkupiszenz, welche auf alle in der

... 32, 2.

...l. August. sermo 155, 9, 9; de nuptiis et concup. I, 24, 27.

...0, 7. Vgl. S. 97.

Begierlichkeit Gezeugten kommt und alle befleckt. Daher sagt Augustinus: Adam praeter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venturos." [1])

III. Die „schuldhafte Begierlichkeit".

Die Begierlichkeit entnimmt ihre Schuld nicht dem Umstande, daß sie ein reales Böses ist. Gleich Hugo und Augustin verwirft ja der Magister ein positives Übel.[2])

Die Begierlichkeit schöpft auch die Schuld nicht aus ihrer natürlichen Fehlerhaftigkeit. Zwar redet der Lombarde von einem Nichtangerechnetwerden der in der Taufe nachgelassenen Konkupiszenz, aber er verbindet damit den gleichen Sinn wie sein Lehrer und der Bischof von Hippo. Die Unordnung in unserem Innern, will er sagen, entspricht zwar nicht dem Zustande im Paradiese, ist aber deshalb nicht Sünde. Darum erklärt er auch von der Taufe, sie vertilge die Sünden.[3])

Man denke auch nicht, der Sentenziarier leite die Schuld von der Begierlichkeit ab, weil sie durch ihre relative Unüberwindlichkeit den Menschen im späteren Leben zur Sünde verführe. „Die Konkupiszenz ist ja nach Augustin ein Fehler, der dem Kleinen die Anlage zum Begehren gibt und den Erwachsenen wirklich begehren macht. Wie im Auge des Blinden auch bei Nacht der Mangel der Blindheit ist, obgleich er nicht offenbar wird, und wie zwischen Sehenden und Blinden ohne Licht nicht unterschieden werden kann, so zeigt

---

[1]) sent. II, 30, 8. Vgl. Aug. de bapt. parv. I, 98, 10.

[2]) Vgl. Espenberger, die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert. Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, herausgeg. von Baeumker und von Hertling, Band III Heft 4 S. 134.

[3]) Vgl. z. B. in ps. 50, 3, 485 B.

sich auch im Kinde dieser Fehler bis ins vorgerücktere Alter nicht."[1]) So gut nun der Blinde nicht blind ist, weil sein Auge erst beim Nahen des Lichtes krank ist: so gut hat auch der Mensch die Erbschuld nicht, weil sich die Begierlichkeit im späteren Leben als Herrscherin zeigt.

Auf die richtige Fährte weist das augustinische „concupiscentia transit reatu et manet actu" hin und ebenso auch die Identität von Ursünde und Erbsünde. Darnach muß die Schuld ihre Quelle im adamischen Ungehorsame und nicht in der Konkupiszenz haben und muß zugleich von dieser völlig getrennt werden können. Dies ist aber nur möglich, wenn die Konkupiszenz die Erbsünde ist, weil an und mit ihr die Schuld vom Stammvater her gegeben ist.

Somit steht auch der Lombarde wie sein Lehrer Hugo ganz im augustinischen Ideengange.

Und gleich ihnen muß er auch Begierlichkeit und Erbschuld aufs engste verbunden denken, da er sie wie Synonyma verwertet.

IV. Konkupiszenz und Gnade.

Mit Hugo gibt der Lombarde an: „Nach der Sünde drängte und besiegte die Begierlichkeit den Menschen. Er hatte nur mehr die Schwäche im Bösen, nicht aber die Gnade im Guten."[2]) Seine Willensfreiheit erfuhr eben durch die Konkupiszenz eine bedeutende Herabsetzung.[3]) Sie verlor die Kraft, sich von der Sünde und dem Elende freizuhalten, und bewahrte nur mehr die Freiheit von der Notwendigkeit. Denn
tin sagt: „Homo male utens libero arbitrio et se perdidit
nia perdita est per peccatum libertas non a ne-
a peccato (et miseria)."[4]) „Durch den Sieg der

8. Vgl. August. sermo 151, 5, 5.
7.
8.
9. Vgl. Aug. enchir. 30.

Sünde wurde die Freiheit teilweise, nämlich in Hinsicht auf Sünde und Elend, verloren"[1]), und darum herrschte die Begierlichkeit.

Daß nun die Freiheit von der Sünde und vom Unglücke im Gegensatze zur Freiheit vom Zwange Gnade war, folgt aus der Stelle: „(Homo) spoliatus est gratuitis, quae per gratiam naturalibus addita fuerant. Haec sunt data optima et dona perfecta, quorum alia sunt corrupta per peccatum i. e. naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus, alia subtracta i. e. gratuita . . . Corrupta est ergo libertas per peccatum et ex parte perdita."[2]) Darnach waren die verlorenen Güter, zu denen die Freiheit und die innere Harmonie gehörte, Gnade. Daher lesen wir auch: „Die Freiheit von der Sünde und vom Elende ist Gnade, die Freiheit von der Notwendigkeit Natur."[3])

Mithin tauchte die Konkupiszenz erst nach Einbuße der Gnade auf, und weil der Erbsünder die Gnade nicht hat, darum hat er die Konkupiszenz.

Demnach ist der Mangel der Gnade der Grund für das Vorhandensein der erbsündlichen Begierlichkeit in uns, genau wie es uns beim Bischof von Hippo entgegentritt.

An Petrus schließt sich aufs genaueste Bandinus (Migne 192) an. Er braucht hier nicht für sich behandelt zu werden, da er nur einen Auszug aus den Sentenzen des Lombarden verfaßte.

7. Gottfried von Atmont († circa 1165).

Nach Gottfried kommt jeder mit einer wahren Sünde zum Leben. Denn „bevor wir in der Taufe wiedergeboren werden, sind wir alle Söhne des Zornes und werden, Gott

---

[1]) sent. II, 25, 8.

[2]) loc. cit.

[3]) sent. II, 25, 16.

entfremdet, sozusagen unter die Heiden gerechnet, bis wir im heilsamen Bade Christum anziehen." [1]) Auf allen lastet die Schuld, die sie mit Gott [2]) und den Engeln verfeindet [3]) und vom Himmel ausschließt. [4])

Als Sünder werden sie getauft, auf daß ihnen dadurch das Himmelreich wieder eröffnet wird [5]), daß ein neues freundschaftliches Übereinkommen zwischen ihnen und Gott um einen Zehner für den Tag getroffen wird [6]), wobei sie aus Söhnen der Welt Söhne der hl. Mutter der Kirche werden. [7])

Sie sind innerlich Sünder, weil sie durch ihre Unwissenheit und Begierlichkeit Gott mißfällig sind. [8])

Selbst zwar haben sie ihren Zustand nicht verschuldet, aber sie haben ihn vom Stammvater geerbt. „Der Vater überlieferte ihnen die Sünde" [9]), so daß von Anfang an ein crimen haereditarium jeden beschwert. [10]) Deswegen „ist auch daß kleinste Kind, das zum ersten Male bei der Geburt wimmert, nicht frei von Sünde, obwohl es sich selber noch keine Makel der Befleckung zuzog." [11])

Adam konnte seinen Nachkommen die Sünde überliefern, weil er durch seinen Ungehorsam im Paradiese das ganze Menschengeschlecht ins Verderben stürzte. „Im Stammvater Adam haben wir unsere Heimat, das Paradies, verloren ... Durch den stolzen Ungehorsam des ersten Menschen sind wir aus demselben in die Gegend dieser Sterblichkeit verstoßen worden." [12])

---

1) homil. fest. 41, Migne 174, 832 B, 836 A.
2) homil. dom. 20, 131 D, 132 A; hom. 21, 139 D.
3) homil. aest. 71, 508 C.
4) loc. cit.; hom. fest. 45, 855 B; 77, 1014 B; hom. dom. 42, 277 A.
5) homil. aest. 71, 809 B; 69, 484 B; 63, 436 C.
6) homil. dom. 20. 132 A.
7) homil. fest. 61, 945 A.
) Vgl. unten.
hom. fest. 41, 831 C.
c. cit., 831 D.
m. aest. 69, 487 C; hom. dom. 18, 122 C.
mil. dom. 36, 244 CD; hom. dom. 42, 276 C.

„Die Ursünde ist jene gewaltige Masse, die sich aus trüber Quelle nach der Verführung der Stammeltern auf diese und auf das ganze Menschengeschlecht ergoß.“ [1])

Die universale Bedeutung des Ungehorsames im Paradiese liegt aber in der moralisch-juridischen Einheit der Kinder mit Adam begründet. Wie nach Erbrecht werden ja alle mit der Sünde geboren, und ein Erbe ist diese selbst. Nicht an sich freilich ist die genannte Solidarität gegeben, sondern „nach dem geheimen Gerichte Gottes“ [2]), also nach einem positiven Ratschlage des Schöpfers, durch den er allen „wegen der alten Übertretung flucht.“ [3])

Eine Folge der ersten Übertretung, ist die Erbsünde mit deren Habitus identisch. „Die Ursünde ergoß sich ja aus trüber Quelle auf alle“ und wurde ihnen durch Erbschaft zuteil.

Nur der erste Ungehorsam konnte übrigens alle treffen; denn von ihm allein behauptet Gottfried, er habe alle Söhne Adams getötet. [4])

Der Zustand nun, mit dem er sich vereinigte und so den Einzelnen schon bei der Geburt von Gott trennt, sind Unwissenheit und Begierlichkeit. „Est peccatum originale concupiscentia carnis et ignorantia animae.“ [5])

Am Anfang existierten diese beiden Mängel im Menschen nicht. „Die ewige Weisheit hatte ihm die Macht gegeben, in wunderbarer Kraft die Versuchungen zu unterdrücken und zu bändigen, so daß ihm keine, wenn er wollte, zu schaden vermochte.“ [6]) Er ließ sich aber von der Schlange betören und

---

[1]) hom. fest. 77, 1014 A. Vgl. hom. dom. 42, 278 A.

[2]) Vgl. S. 138 Anm. 11.

[3]) hom. fest. 45, 858 B.

[4]) hom. in script. 16, 1131 D ff; hom. dom. 71, 500 B.

[5]) hom. fest. 31, 772 B. Vgl. hom. dom 32, 214 A; hom. fest. 79, 1032 C; 73, 996 CH. Hom. dom. 4, 39 D wird zunächst nur über die Strafe der Begierlichkeit geklagt.

[6]) hom. inscript. 16, 1131 CD.

verlor so die ursprüngliche Ausstattung. Einst bekleidet mit herrlichem Gewande[1]), sind wir jetzt des Geschenkes der ewigen Weisheit bar, können den Versuchungen nicht mehr widerstehen und unterliegen der Begierlichkeit.[2]) Wir haben eben die Unschuld nicht mehr, wodurch wir Gottes Ebenbild waren.[3])

Wir gehen kaum in die Irre, wenn wir im Geschenke der ewigen Weisheit, das uns die Sünde entriß, die Gnade erblicken.

Somit huldigt auch Gottfried jener Richtung, die unmittelbar auf Augustin zurückgeht. Leider führt er uns nicht tiefer in die Erbsündelehre ein.

8. Roland (Papst Alexander III) († 1181).

Rolands Angaben über die Elemente der Erbsünde sind nicht reichhaltiger als jene Gottfrieds von Atmont. Sie bringen aber doch manches, um dessenwillen sie nicht außer acht gelassen werden sollen.

Wie allen anderen Autoren gilt auch Roland der Satz: Adam peccante tota posteritas damnnata est.[4])

Es fragt sich nur, inwiefern oder inwieweit das Geschlecht verurteilt wurde? „Einige glauben“, bemerkt der Magister, „im Kinde sei keine Sünde. Dabei sagen sie: Unter Sünde versteht man bald die macula, bald den Akt der Sünde, bald den Reat, bald die Schuld, bald die Strafe, gemäß jenem Worte: Sünde bezeichnet sowohl Strafe als auch Schuld. Darnach ist im Kinde eine Sünde d. h. ein Reat oder eine Strafe für die Sünde, d. h. das Kind wird für die von Adam begangene Sünde schuldig befunden; aber es ist keine Sünde in ihm d. h. kein Akt, keine Schuld, keine Makel der Sünde,

---

[1]) Vgl. hom. dom. 31, 203 A.

[2]) hom. dom. 4, 39 D.

[3]) hom. dom. 22, 132 A; hom. dom. 22, 145 A.

[4]) Gietl, die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III, Freiburg i. Br. 1891, S. 127, 125.

wie aus folgendem Gleichnisse erhellt: Jemand begeht ein Majestätsverbrechen. Die Infamie dieser Sünde geht auf die Kinder über. Dadurch verfallen die Kinder der Sünde des Vaters, weil sie von ihr die Infamie erhalten, doch die Sünde des Vaters existiert nicht selbst in ihnen. So ist nun auch Adams Sünde nicht wirklich im Kleinen, sondern nur dem Reate nach, weil es für jene Sünde schuldig befunden wird." [1])

Hugo von St. Viktor, Wilhelm von St. Thierry, Petrus aus der Lombardei verwarfen, wie erinnerlich, diese Ansicht, und zwar auf die Autorität Augustins und der hl. Schrift hin. Mit ihnen geht auch Roland. „Es gibt auch Lehrer", meint er, „die behaupten, im Kinde sei die Sünde actu. — Und sie ist auch actu durch die Existenz in ihnen, d. h. sie existiert in ihnen, aber sie ist nicht aktuell in ihnen d. h. von ihnen selbst begangen. Diese erklären nun, die Sünde bei der Geburt sei nichts anderes als der fomes peccati oder die Begierlichkeit des Fleisches, was dasselbe ist. Ihnen stimmen auch wir auf die Autorität Augustins hin zu, der da sagt: [2]) Die anderen Sünden vergehen dem Akte nach und bleiben dem Reate nach, die Erbsünde jedoch vergeht dem Reate nach und bleibt dem Akte nach. Wieder gibt der Apostel an: Unser alter Mensch ist zugleich mit Christus gekreuzigt worden in der Taufe, damit der Körper der Sünde vernichtet werde und wir ihr nicht weiter dienen. Unter dem alten Menschen versteht Augustin den Zunder der Sünde, der vernichtet wird, jedoch nicht so, daß er nicht mehr existiert, sondern so, daß er keine Sünde mehr ist und uns ferner nicht zwingt, der Sünde zu dienen. Anderswo sagt Augustin: [3]) Die fleischliche Begierlichkeit, welche der Zunder der Sünde ist, ist v o r der Wiedergeburt Sünde und wird Erbsünde genannt, n a c h der Wiedergeburt ist sie nicht mehr Sünde,

---

[1]) Gietl, S. 132 ff.

[2]) Aug. de nuptiis I, 26.

[3]) loc. cit., dem Sinne nach.

sondern Strafe für die Sünde."[1]) „Daß der fomes peccati vor der Taufe Sünde ist, nachher aber nicht mehr . . , läßt sich durch ein Gleichnis dartun. Jemand will dem eitlen Ruhme zuliebe eine Kirche bauen. Ein derartiger Wille ist sündhaft; er ändert nun die Absicht, hält jedoch am Entschlusse fest und baut nun zur Ehre Gottes eine Kirche. Dieser Wille ist gut und heilig. Wie demnach der nämliche Wille zuerst bös war, dann aber gut wurde, so ist der fomes vor der Taufe Sünde, nach ihr aber nicht Oder: Jemand hat den Glauben mit der werktätigen Liebe. Dieser Glaube ist eine Tugend. Hört nun die Liebe auf, so bleibt zwar der nämliche Glaube zurück, aber er hat die Eigenschaft der Tugendhaftigkeit verloren, welche er durch die Liebe hatte. So war der fomes vor der Taufe Sünde, durch die Gnade der Wiedergeburt büßte er jedoch seine Sündhaftigkeit, wenn auch nicht sein Dasein ein."[2])

Offenkundig ist hier die Anschauung vertreten, der Mensch sei schon bei der Geburt mit einer wahren Sünde bedacht, welche in der Begierlichkeit zu suchen ist. Unfähig zur Sünde[3]), hat das Kind diese nicht selbst herbeigeführt, sondern vom Stammvater geerbt, in welchem es als Glied seines Geschlechtes verurteilt wurde. „Adam war also die Ursache seiner Sünde."[4])

Warum die Übertretung des Stammvaters seinen Nachkommen angerechnet wird, erfahren wir nicht. Der Magister läßt es unentschieden, ob deshalb, weil wir bei ihr materialiter in Adam waren, oder weil wir in der Begierlichkeit geboren werden, oder weil sich Adams Sünde wegen ihrer Größe auf alle erstreckt.[5]) Gewiß ist ihm nur, daß sie uns angerechnet wird.

---

[1]) Gietl, S. 134 ff.
[2]) Gietl, S. 135.
[3]) Gietl, S. 131. Vgl. vorher.
[4]) Gietl, S. 135.
[5]) Gietl, S. 129 ff.

Diesen wenigen Äußerungen nach schließt sich Roland in der Bestimmung des engeren Wesens der Erbsünde Hugo von St. Victor und jenen an, welche die Ansicht des Bischofs von Hippo schlechthin aufnehmen.

9. **Philipp von Harveng** († 1182).

„Adam brachte sowohl sich als allen seinen Nachkommen die Schuld.“[1]) „Sein Alter (die Sünde) schädigte ihn und seine Kinder, indem es beide mit dem Gewand des niederdrückenden Alters umhüllte“[2]) und „sie (nach Augustin) aus der Unsterblichkeit des Paradieses in die Gegend des Todes verstieß.“[3]) „Alle umfaßt eben der Reat der Übertretung im Paradiese“, so daß alle wie beim Bischofe von Hippo eine massa peccatrix abgeben.[4])

Eine Familie mit dem Stammvater, bestand für sie zu Recht, seine Mängel übernehmen zu müssen.[5])

Aber nur, weil sie physisch mit Adam eins waren, bildeten sie, wie bei Augustin, mit ihm ein moralisch-juridisches Familienganzes. „Man sagt, wir hätten in Adam gesündigt, als jener eine Mensch sündigte, aus dem unser Same per successionem hervorgehen sollte.“[6]) Wir sündigten in ihm aus dem nämlichen Grunde, aus welchem nach dem Apostel Levi in Abraham den Zehnten gab.[7]) Daher heißt es auch: „Ob man nun sagt, Levi habe in Abraham den Zehnten gegeben, oder in Adam sei das ganze Geschlecht an die Schuld der Übertretung gebunden worden: nichts trifft bei Christus zu.“[8]) „Er übertrat in Adam weder das Gebot, noch gab er in Abraham den Zehnten.“[9])

---

[1]) de salute primi hominis c. 11, Migne 203, 603 C; c. 5, 57 D.
[2]) de silentio clerici c. 104 ,1168 A.
[3]) de sal. pr. hom. c. 24, 617 D.
[4]) ep. 2, 23 A; ep. 24, 172 D.
[5]) de sil. cler. c. 104, 1168 A ff. Vgl. in cant. II, 23, 294 B.
[6]) ep. 2, 19 A ff, 20 B, 21 A, 23 BC.
[7]) ep. 2, 20 B.
[8]) ep. 2, 23 A.
[9]) ep. 2, 23 B.

Wegen der physisch-moralischen Einheit der Kinder mit dem Stammvater gilt darum: „Wie alle, welche aus Adam geboren werden sollten, in Adam waren, so haben alle, welche als Sünder von Adam stammen, in Adam gesündigt.“ [1])

Die erste Sünde hat aber ihre allgemeine Bedeutung nicht aus Naturrecht, sondern „weil es der Apostel sagt“, mit anderen Worten, aus einem geheimnisvollen Ratschlusse Gottes. Zwar ist dies nirgendwo ausgesprochen, aber die Verwendung der Apostelworte legt es mehr als nahe. Desgleichen auch der Anschluß an die anderen Lehrer und vor allem an Augustin, welche sich in der nämlichen Art auf die Stellen berufen, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht.

Nur die Ursünde hat indes die angegebene Wirkung. Allein vom Genusse der verbotenen Frucht [2]) und vom Verstoße gegen das Verbot, den Baum der Erkenntnis zu berühren und die Frucht des Ungehorsams zu genießen [3]), berichtet der Magister, sie hätten Gott zum Zorne gereizt. [4])

Durch die Sünde im Paradiese befleckte nun der Stammvater die gesamte menschliche Natur und mit ihr geht jene velut naturaliter auf alle seine Söhne über. [5]) Letztere haben also bei der Geburt eine Sünde zu übernehmen, aber sie begehen dieselbe nicht selbst, sondern erben sie von Adam her. Sie haben also eine Erbsünde auf sich. Daher vernehmen wir: „Christus hob den Tod auf, damit der Tod der Sünde die Wiedergeborenen nicht mit dem Bande der Erbschuld festhalte und der zweite Tod (die Verdammung) keine Rechte habe. Denn, wer einmal durch das heilsame Sakrament von der Makel der Erbsünde abgewaschen und von den harten und dauernden Banden der väterlichen Schuld befreit ist, kann sich freuen, wenn er mit Hilfe der Gnade keine neuen Sünden

---

[1]) ep. 2, 19 A.
[2—4]) Vgl. de sil. cler. c. 104, 1167 CD.
[5]) in cantic. V, 23, 440 D; ep. 5, 42 C; ep. 14, 127 D ff.

begeht und mit siegreicher Hand und wirksamer Tapferkeit gegen sie kämpft; der kann sich freuen, daß er vom ersten Tode der Verworfenen nicht mehr festgehalten wird, da die Fesseln zerrissen sind, und daß er auch vom zweiten nicht verletzt wird ... Wer aber durch kein sakramentales Heilmittel von der väterlichen Schuld befreit wird, ... geht vom ersten in den zweiten Tod." [1]) „Wir alle, die in der Begierlichkeit geboren sind, werden von der Erbschuld umfaßt. Ja, ehe wir zum Leben kommen, nämlich schon bei der Empfängnis, sind wir unseliger Weise für den Tod bestimmt und wenngleich nicht wegen einer aktuellen, so doch wegen der ererbten Schuld verworfen." [2]) Beraubt des ersten Gewandes, stürzte Adam sich und sein Geschlecht ins Elend, so daß alle unter der Krankheit der geerbten Verkehrtheit nach Erbrecht zu leiden haben. [3])

Als Erbsünder wird dann jeder wiedergeboren, um von seiner Schuld erlöst zu werden. [4]) Nur Christus bedarf der Taufe nicht, weil die Erbschuld an ihm keinen Teil hat. [5])

Innerlich durch die Konkupiszenz verunstaltet und gerade ihretwegen Sünder [6]), trägt der Einzelne die Schuld in sich selber und ist nicht schuldig durch Imputation einer fremden Sünde.

Wegen seiner anfänglichen Solidarität mit Adam ist auch seine Sünde mit jener Adams dem Habitus [7]) nach identisch. Daher „waren alle mit der ersten Sünde von Adam bis Christus gefesselt." [8]) Jeder war ein „homo perditus" [9]), „weil das

---

[1]) ep. 14, 128 B.
[2]) ep. 2, 20 D.
[3]) de sil. cler. c. 104, 1168 A ff.
[4]) de cont. cler. c. 72, 762 C; c. 73, 763 B.
[5]) in cant. II, 21; 23, 288 B, 295 A; II, 23, 294 B; ep. 5, 42 C.
[6]) Siehe nachher.
[7]) Folgt aus der erbsündlichen Konkupiszenz.
[8]) in ep. 2, 21 A; ep. 5, 37 B, 38 A.
[9]) ep. 2, 23 A.

Stammeshaupt sowohl sich selbst als auch alle seine Nachkommen mit der nämlichen (Ur-)schuld bedachte"[1]) und die ganze Masse des Menschengeschlechtes mit dem Male der Übertretung befleckte."[2])

„Von den Eltern", sagt Philipp, „erhalten die Menschen, daß sie Menschen sind; von ihnen erhalten sie auch, daß sie ungerechte Menschen sind. Denn sie erben nicht nur die Substanz, sondern auch die Begierlichkeit des Fleisches."[3]) Demnach macht die Begierlichkeit den Neugeborenen sündhaft oder ungerecht. Sie muß also die Erbsünde sein, da eine persönliche Sünde in ihm nicht zu entdecken ist.

Mit Augustin wird dann behauptet: „Nach der Wiedergeburt werden wir nicht mehr von den Banden der Erbsünde festgehalten, doch bleibt noch der Zunder der Begierlichkeit im Fleisch zurück, durch den wir zur Mehrung des Verdienstes geprüft werden. Er bleibt zurück, nicht um uns zu schaden, sondern um die Nachkommen anzustecken, wenn sie sonst in der Begierlichkeit geboren werden."[4])

Darum führt der Meister auch direkt aus: Hoc est, unde Adam filios suos sic infecit, sic quasi in radice posteritatis suae seriem tabefecit, ut quoniam in generando non solum caro, sed et concupiscentia carnalis operatur, quicunque gignitur ex eo modo, eiusdem reatu concupiscentiae teneatur."[5]) Hier ist nicht etwa ein Reat verstanden, der um der Begierlichkeit der Eltern willen imputiert wird, sondern einer, der mit der Begierlichkeit gegeben ist, wie der Zusammenhang zeigt.[6])

Da Ursünde und Erbsünde identisch sind und obendrein Taufe von der Erbschuld ohne Vernichtung der Be-

---

[1]e sal. pr. hom. c. 2, 596 C.
sal. pr. hom. c. 11, 603 C.
2, 20 B.
2, 22 A.
', 20 A.
Anm. 2.

gierlichkeit völlig reinigt[1]), so kann die Konkupiszenz nicht aus sich, sondern nur aus dem ersten Ungehorsam ihren Schuldcharakter haben.

Mit Hugo von St. Viktor und den anderen Meistern dieser Richtung geht Philipp den von Augustin vorgezeichneten Weg. „Ehe die ersten Menschen gebaren", sagt er, „übertraten sie Gottes Gebot und wurden, der Übertretung schuldig, von der Sentenz getroffen, sie sollten, weil sie dem über ihnen stehenden Gott nicht gehorchen wollten, gezwungen sein, eine lästige Empörung des unter ihnen stehenden Körpers auszuhalten. Dadurch kam ins Zeugungsglied die Begierlichkeit. Sie fühlten in ihm eine Bewegung, derenthalben sie mit Recht bestürzt wurden. Denn während es vor der Sünde gleich den anderen Gliedern dem Belieben des Willens unterworfen war, regte es sich nachher unabhängig vom Willen dem Instinkte der Konkupiszenz gemäß. Dieselben Glieder waren auch vor der Sünde Zeugungsglieder, aber sie riefen die Scham nicht wach. Sie hatten keine Begierde, kein unschickliches Verlangen, keine Lust zum Streite, keine Beunruhigung, sondern Ehre und Reinheit, Ruhe und Heiligkeit und Gehorsam. Nach der Sünde heißen sie mit Recht pudenda, weil sie dem Geiste widerstreiten und sich nur in Begierlichkeit zur Zeugung regen." [2])

Demzufolge ist die Konkupiszenz eine Folge der ersten Sünde, aber keine unmittelbare, sondern eine mittelbare, veranlaßt durch den Verlust der „Ehre und Heiligkeit und des Gehorsams" oder durch den Verlust der Gerechtigkeit. „Denn weil der erste Adam von der Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit abfiel, befleckte er seine Natur so mit dem Fehler der Begierlichkeit, daß ... jeder ... in der Sünde geboren wird." [3])

Die Gerechtigkeit war aber ein Werk der Gnade. Daher

---

[1]) in cant. II, 12, 274 A; de cont. cler. c. 73, 763 B.
[2]) ep. 2, 19 C ff; de sil. cleric. c. 2, 947 D.
[3]) ep. 14, 127 D ff.

wird sie eine collata iustitia genannt.[1]) Darum wird auch bemerkt: „Nach dem Verluste der Heiligkeit (perdita sanctitate) erröteten die ersten Menschen über die Begierlichkeit."[2]) Und: „Nach dem Abfallen der jugendlichen Blüte bekam die alte Häßlichkeit Kraft und, selber alt, machte Adam auch uns in erblicher Überlieferung alt und, beraubt des ersten Gewandes, das ihn durch das Schickliche der anmutigen Neuheit verjüngte, kleidete er sich und seine Nachkommen mit der Tunika des niederdrückenden Alters."[3])

Somit ist die Existenz der erbsündlichen Begierlichkeit im Menschen durch den Verlust der durch die Gnade bewirkten Gerechtigkeit bedingt.

10. Peter von Poitiers († 1205).

Die Klarheit, welche die Sentenzen des Lombarden auszeichnet, ist bei seinem Schüler Peter von Poitiers zum großen Teil verschwunden. Die fortwährende Berücksichtigung aller möglichen Schwierigkeiten raubt beinahe den Überblick und könnte Anlaß geben, den Magister des dogmatischen Irrtums zu zeihen.

Mit Hugo, dem Sentenzenmeister, Wilhelm von St. Thierry und Roland geht Peter auf die Ansicht Abälards ein. „Im Menschen", führt er aus, „gibt es die Erbsünde, welche nach gewissen Lehrern ein reatus poenae ist d. h. ein debitum, durch welches der Mensch für die Sünde des Stammvaters zeitlicher und ewiger Strafe unterworfen wird. Dieses debitum ist weder Strafe noch Schuld, sondern Erbsünde. Analog dem bekannten Satze „Est homo mortuus, non tamen est homo", sagt man auch von ihr „Est originale peccatum", weil durch die Sünde der Stammeltern die Menschen an die Strafe gebunden sind, wie durch die weltliche Gerechtigkeit wegen der Sünde der Eltern die Söhne verbannt werden."[4])

---

[1]) ep. 1, 14B.
[2]) de sal. pr. hom. c. 13, 605D.
[3]) de sil. cler. c. 104, 1168A. Vgl. Aug. contr. Faust. Man. II, 21.
[4]) sent. II, 19, Migne 211, 1014C.

Ohne ein Urteil über die Ansicht abzugeben, geht der Magister sofort auf eine zweite Annahme über, welche besonders Hugo von St. Viktor vertritt. „Andere", schreibt er, „behaupten, Unwissenheit im Guten und Verlangen nach dem Bösen seien die Erbsünde. Deshalb sage Augustin: „Zwei Mängel sind vollends im Menschen, Unwissenheit und Mühe (difficultas)". Aus der Unwissenheit stamme der Irrtum, durch welchen der Mensch Wahres für Falsches nehme, aus der Mühe die Pein, so daß sich der Mensch beim Widerstande des fleischlichen Bandes von der Begierlichkeit nicht enthalten könne. Darum klage der Prophet in der Mehrheit: In Sünden hat mich meine Mutter empfangen d. h. in Begierlichkeit und Unwissenheit. Manchmal werde jedoch die Erbsünde in der Einheit genannt, weil die Unwissenheit von der Begierlichkeit abhänge. Denn wäre die Begierlichkeit nicht vorausgegangen, so wäre die Unwissenheit nicht nachgefolgt." [1])

Auch über diese Ansicht geht Peter zunächst hinweg und nennt eine dritte Meinung, die vor allem sein eigener Lehrer verfocht. Denn: „Einige, vielmehr fast alle sagen, die Erbsünde bestehe in der Begierlichkeit. Sie rechnen also die Unwissenheit nicht dazu." [2])

Und hier setzt er bei: „Indem wir mit ihnen auf der breiten Straße wandeln, wollen auch wir sagen, die Erbsünde bestehe in der Konkupiszenz, nicht in der Unwissenheit." [3]) Hiernach sieht er in der Erbsünde mehr als ein debitum

---

[1]) loc. cit., 1014 D ff.

[2]) loc. cit., 1015 BC. Der Unterschied zwischen dieser und der vorausgehenden Meinung ist nur ein accidenteller.

[3]) loc. cit., 1014 C. Er pflichtet ihnen übrigens nicht aus reiner wissenschaftlicher Überzeugung bei. Denn: „Ich sehe nicht ein, warum die Unwissenheit nicht ebenso gut Erbsünde sein kann wie die Begierlichkeit, zumal Männer von großer Autorität so sprechen. Allerdings widersprechen fast alle Neueren. Daher lasse ich die Frage ungelöst, da ich nichts gegen die gemeinsame Ansicht aller zu behaupten wage." (sent. II, 19, 1022 B; 15, 995 B.)

poenae; er sieht in ihr eine innere Veränderung des Menschen, die ihn zum wahren Sünder macht.

Weil ihm nun diese Veränderung mit der Begierlichkeit zusammenfällt, darum bezieht er auf letztere mit dem Lombarden, Augustin und anderen die Wirkungen der Taufe. Denn: „Die Erbsünde wird durch die Taufe nachgelassen, weil ihr Reat weggenommen wird, so daß sie nach der Wiedergeburt keine schwere Sünde mehr ist. Darum sagt Augustin: Die fleischliche Konkupiszenz wird durch die Taufe nachgelassen, nicht in der Weise, daß sie nicht mehr existiert, sondern so, daß sie nicht mehr zur Sünde angerechnet wird. Denn das heißt keine Sünde haben: der Sünde nicht mehr schuldig sein. Wie daher die anderen Sünden dem Akte nach vorübergehen, nicht aber dem Reate nach, z. B. Menschenmord, so verschwindet umgekehrt die Begierlichkeit dem Reate nach, bleibt aber dem Akte nach.“ [1])

Die Konkupiszenz hat übrigens nicht wegen ihrer relativen Unüberwindlichkeit den Schuldcharakter. Zwar lesen wir einmal: „Die Erbsünde wird durch die Taufe so nachgelassen, daß die Begierlichkeit nur mehr schwach und von mäßiger Kraft zurückbleibt“ [2]), aber damit ist gesagt, die Begierlichkeit sei vor der Taufe übermächtig, und nicht, aus ihr komme die Schuld. Sonst könnte keine volle Reinigung in der Wiedergeburt gelehrt werden.

Die Schuld an der Begierlichkeit kommt vielmehr von der Ursünde, die Adam für sich und uns beging.

„In Adam sündigten wir alle.“ [3]) Denn als er den Ungehorsam im Paradiese auf sich lud, waren alle materialiter [4]) oder per seminalem rationem [5]) in ihm.

---

[1]) sent. II, 19, 1022 C.
loc. cit., 1022 B.
loc. cit., 1017 C.
oc. cit., 1020 B C.
. cit., 1017 C, 1020 B.

Sie bildeten mit ihm auch eine moralisch-juridische Familieneinheit, weshalb sie ihn im vollen Sinne beerbten.[1])

Freilich fußte diese Einheit vor allem auf übernatürlicher Anordnung Gottes. Je nach seinem Verhalten sollte Adam die ursprüngliche Gnade behalten und vererben oder für sich und seine Kinder verlieren.[2]) Wie nun das anvertraute Gut übernatürlich ist, so muß auch der sie bedingende Ratschluß des Schöpfers übernatürlich sein, wenn es auch der Magister nirgendwo ausspricht. Übrigens findet auch er die universale Bedeutung des Ungehorsams im Paradiese nur durch die Autorität des Apostels, also durch geheimnisvolle Offenbarung gesichert.[3])

Durch die erste Sünde wurde die gesamte menschliche Natur befleckt. Indem sie auf alle Adamiten kam und allen die Konkupiszenz brachte[4]), wurde allen die Sünde zuteil.

Die Sünde bei der Geburt ist demnach keine aktuelle, persönliche Sünde des Subjektes und auch nach Hugo von St. Viktor und dem Lombarden keine aktuelle, persönliche Freude der Seele an ihrer Vereinigung mit dem verdorbenen Körper[5]), sondern eine Sünde von Adam her oder eine ererbte Sünde, die offenbar nur Zustandssünde sein kann. Daher redet Peter von einer haereditas paterna[6]) und sagt: „Nachdem wir in den vorausgehenden vier Kapiteln . . . eingehend darüber sprachen, woher die aktuelle Sünde stamme, in wem sie wohne, was sie sei, und welche Unterschiede sie in sich berge, wollen wir jetzt zum peccatum originale übergehen.“ [7]) Die Gegenüberstellung von peccatum actuale und originale läßt letzteres unbedingt als ererbte Schuld erscheinen.

---

1) loc. cit., 1021 B.

2) Siehe nachher.

3) Er geht ja augenscheinlich von dem „in quo omnes peccaverunt“ aus.

4) sent. II, 19, 1014 C.

5) loc. cit., 1016 CB.

6) loc. cit., 1021 B.

7) sent. II, 18, 1011 B.

Der Schaden der Natur ist nur sündhaft, weil sich an ihn die Urschuld heftet und mit ihm den sündhaften Zustand konstituiert, der alle zu Söhnen des Zornes macht. Denn nur so sind Erbsünde und Ursünde identisch, wie der Meister mit den Worten verlangt: „Adams Sünde geht auf die Nachkommen über"[1]), „alle sind Erben des väterlichen Erbes"[2]), „indem die Sünde auf alle herabsteigt."[3])

Übrigens ist das peccatum par excellence, der erste Ungehorsam Adams, allein von universeller Bedeutung. Keine andere Übertretung des Stammvaters, noch viel weniger seiner Sprößlinge kann sich derselben Macht rühmen. „Einzig die (erste) Sünde des ersten Menschen und nicht die Sünde der (übrigen) Eltern überträgt sich auf die Kinder."[4])

Sonach ist auch die Sünde in allen Neugeborenen gleich und ebenso die Strafwürdigkeit. „Sie ist im einen nicht größer als im anderen, wodurch auch die Strafbarkeit in allen gleich ist."[5]) Sonst müßte ja schließlich der Kleine von einem Tage mehr gezüchtigt werden als sein Vater, da er außer dessen aktuellen Sünden auch noch die Erbsünde auf sich hätte, und er wäre um so sündhafter, je weiter er von Adam entfernt ist.[6])

Und doch ist er nach Augustin und dem Lombarden nicht einmal so sündhaft wie der Stammvater. Ihm steht nämlich im Falle eines Abscheidens vor der Taufe „nur die mildeste Strafe von allen bevor"[7]), welche im Verluste der Gottanschauung besteht.[8]) Allerdings als wahrer Todsünder, beschmutzt durch die Makel, welche er sich durch seinen Fall

---

[1]) sent. II, 19, 1020 A B.
[2]) loc. cit., 1021 B.
[3]) loc. cit., 1020 B.
[4]) loc. cit., 1020 C.
[5]) loc. cit., 1023 B.
[6]) loc. cit., 1020 B.
[7]) loc. cit., 1020 D.
[8]) loc. cit.

auf dem Wege zuzog[1]), ist er vom Himmelreiche ausgeschlossen und der Verdammung verfallen.[2])

In seinem Innern besitzt er eben einen Zustand, der ihn mit Gott verfeindet. „Oben wurde behauptet, Adams ganze Nachkommenschaft sei pro peccato eius schuldig. Dabei ist vorsichtig zu erwägen, „pro" solle nur den Anlaß (occasio), nicht aber den Grund (causa) bezeichnen. Kann denn die Sünde eines Menschen die Ursache für die ewige Verdammung eines anderen sein?" [3]) Nicht um einer imputierten Schuld willen ist der Erbsünder schuldig, sondern wegen einer eigenen steht er unter dem Doppelreat von Schuld und Strafe.[4])

Die „eigene Sünde" ist aber eine einzige und einheitliche. Mag sie viele Mängel verursachen[5]), mag sie sich vielleicht nicht bloß an die Konkupiszenz, sondern auch an die Unwissenheit heften[6]), sie ist doch eine Schuld, nämlich die Schuld der Ursünde, die alles durchdringt. Denn die Erbsünde ist mit ihr identisch.

„Nach der Übertretung erhielt Adam den Zunder der Sünde, den er vorher nicht hatte", sagt Peter mit seinem Lehrer und Augustin.[7]) Dadurch neigte er zum Bösen[8]) und ward der Vorzüge beraubt, die sein freier Wille hatte. Denn Augustinus sagt: „Homo cum peccavit ex libero arbitrio et se perdidit et liberum arbitrium." [9]) Die Freiheit von der Sünde ging verloren, und zurück blieb nur die zur Natur gehörige, unzerstörbare Freiheit von der Notwendigkeit.[10])

Ehedem war es anders. „Dort hatte der Mensch einen trefflich freien Willen und eine sehr gut geordnete, zum Bösen

[1]) loc. cit.
[2]) loc. cit.
[3]) sent. II, 19, 1021 A.
[4]) loc. cit., 1020 D.
[5]) sent. II, 18, 1014 A.
[6]) Vgl. vorher S. 149.
[7]) sent. II, 10, 971 A.
[8]) loc. cit., 971 D.
[9]) sent. II, 22, 1033 A.
[10]) loc. cit., 1031 C.

nicht neigende Sinnlichkeit."[1]) „Er hatte die Gnade im Guten, nicht aber die Schwäche des Fleisches im Bösen, da ihn nichts vom Guten abhielt oder zum Bösen antrieb."[2])

Demnach war die anfängliche Harmonie im Menschen Gnade. Sie war von Gott dem Menschen noch zu den natürlichen Gütern hinzugegeben worden[3]), auf daß er ihm ähnlich sei.[4]) Auf sie bezieht sich daher die eine Hälfte des dem Lombarden entnommenen Satzes: „Lapsus homo et spoliatus in gratuitis et vulneratus in naturalibus."[5])

Daß wirklich die Harmonie im Menschen Gnade war und das Auftreten der Begierlichkeit erst durch ihre Einbuße ermöglicht wurde, folgt auch aus dem Satze: „Nullum naturale per peccatum est ei ablatum."[6]) Demzufolge hätte sie nicht hinweggenommen werden können, wenigstens nicht völlig, wenn sie keine Gnade gewesen wäre.

Mit Adam eins, teilen wir das gleiche Geschick mit ihm. Für ihn wie für uns gilt also: die Konkupiszenz ist durch den Verlust der Gnade verursacht.

Mithin steht auch die Ersünde mit deren Einbuße im engsten Zusammenhang, ist gleichsam die Kehrseite derselben.

Die Ähnlichkeit der Darlegungen Peters mit jenen des Lombarden und der Urquelle, Augustin, springt sofort in die Augen. Zwar hängt er vielfach nicht sklavisch von ihnen ab, nimmt aber doch die Hauptsätze und den ganzen Gedankengang getreu in seine Erörterungen auf.

§ 3. Die heterodoxe Gruppe.

Sämtliche bisher behandelten Autoren stimmen in der Anerkennung einer wahren Erbsünde überein. Einige von

---

1) Vgl. S. 153 Anm. 8.
2) sent. II, 21, 1033 A.
3) sent. II, 20, 1025 A ff.
4) sent. II, 9, 966 C.
5) sent. II, 10, 972 A; sent. II, 20, 1024 D.
6) sent. II, 8, 963 A.

ihnen verwahrten sich sogar ausdrücklich gegen die Lehre der Pelagianer und das debitum poenae aeternae Abälards, das offenkundig gegen die Kirchenlehre verstieß. Auch Hugo von Rouen, seine Vorbilder und seine Parteigänger, denen die Erbsünde zu einer persönlichen aktuellen Sünde wurde, fanden entschiedene Gegner.[1])

Im folgenden sollen nun die beiden letzten Meister besprochen werden.

1. **Abälard** († 1142).

I. Die Sünde und ihre notwendigen Voraussetzungen.

Nach Abälard nimmt die Heilige Schrift Sünde in verschiedener Bedeutung. Sie versteht darunter bald die Schuld der Seele und die Verachtung Gottes d. h. den verkehrten Willen, der sich vor Gott schuldig macht, bald die Strafe, welche der Schuld nachfolgt, bald Christus als Opfer für die Sünde.[2])

Handelt es sich um eine eigentliche Sünde, so kann nur die erste Bedeutung in Betracht kommen. Daher sagt der Magister: „Sünde im wahren Sinne des Wortes ist nur die Verachtung Gottes, welche sich in der Zustimmung zum Bösen äußert.“[3]) Denn nur sie gibt der Seele die Schuld, welche der Verdammung wert ist und vor Gott haftbar macht.[4])

Ist der consensus in malum allein sündhaft, gründet die Schuld einzig in der aktuellen Verachtung Gottes, so geht die Sünde im schlechten Akte auf. Es gibt daher keinen sündhaften Habitus, der als Folge der aktuellen Übertretung des göttlichen Gesetzes der Seele die Schuld aufbürden könnte.

---

[1]) Vgl. S. 93.
[2]) in ep. ad Rom. Migne 178, 866 B ff; eth. c. 14, 654 A ff.
[3]) eth. c. 14, 654 A; 6, 648 C.
[4]) eth. c. 3, 636 A.

Die vollbrachte Tat läßt nur die Straffälligkeit vor der göttlichen Gerechtigkeit zurück. „Sünde muß im Sinne von Sündenstrafe genommen werden, wenn es heißt: die Sünden werden nachgelassen, denn es bedeutet, die Strafe für die Sünde werde geschenkt; oder wenn es heißt, der Herr trage unsere Sünde, denn damit soll gesagt sein, er habe die Strafen für unsere Sünden auf sich genommen. Und erklärt man von einem, er habe die Sünde oder sei noch in der Sünde, wiewohl er nicht wirklich mit bösem Willen sündigt, etwa wie ein schlafender Ungerechter, so ist es dasselbe, wie wenn man sagt, er sei noch der Strafe für die Sünde verfallen.“ [1])

Inkurriert nur die aktuelle Verachtung die Sünde, so kann offenbar da von keiner Sünde die Rede sein, wo Erkenntnis und freier Wille fehlen. „Wer den freien Willen nicht gebrauchen kann und auch die Vernunft nicht hat, um Gott als seinen Schöpfer zu erkennen und einen Befehl zum Gehorsam zu erhalten, wird für keine Übertretung oder Unterlassung und kein Verdienst herangezogen, so daß er nicht mehr Lohn oder Strafe verdient denn Tiere, wenn sie einer Sache zu schaden oder zu nützen scheinen. Augustin [2]) sagt nämlich im Buche de fide ad Petrum da, wo er über die Seele der unvernünftigen Tiere handelt: Für die unvernünftigen Seelen gibt es keine Ewigkeit und kein Gericht, in welchem sie für ihre guten oder schlechten Werke beseligt oder verdammt werden sollen. Bei ihnen fragt man nach keinem Unterschiede der Werke, weil sie keinen Verstand haben. Daher werden auch ihre Leiber nicht auferstehen, weil die Seele weder gerecht noch ungerecht war, wofür sie ewigen Lohn oder ewige Strafe zur Vergeltung empfangen könnte. ermals in de div. qu. 83 qu. 24: Weder Sünde noch gute kann dem mit Recht zugerechnet werden, der nichts mit

---

[1]) in ep. ad Rom., 866 C; eth. c. 14, 854 AB.

[2]) Fälschlich für Fulgentius, c. 16.

eigenem Willen vollbringt. Denn Sünde und gute Werke hängen vom freien Willen ab."[1]) Der freie Wille besteht aber nach Boethius[2]) nicht darin, daß einer überhaupt etwas will — sonst hätte auch das Tier einen solchen — sondern darin, daß jemand mit Überlegung etwas will ... Nicht im Willen, sondern im Urteil und Willen besteht also der freie Wille, nicht in einer Vorstellung, sondern in einer Hinneigung zu etwas. Nur so sind wir die Urheber und nicht bloß die Vollbringer (sequaces) mancher Handlungen."[3]) Daher fragt (pseudo-) Augustin: „Wie kann der schuldig sein, der nicht weiß, was er tat."[4])

Augustin und Boethius müssen demnach dem Dialektiker seine Ansicht begründen helfen. Freilich wendet er ihre Bemerkungen nach eigenem Gutdünken an, wie das Vorausgehende beweist[5]) und der Umstand bezeugt, daß Petrus aus der Lombardei, Pullus, Hugo von St. Viktor die nämlichen Stellen im entgegengesetzten Sinne ohne Willkür ausbeuten.

II. Die Erbsünde.

Nach unserem Magister brachte der Genuß der verbotenen Frucht im Paradiese nicht nur Adam, sondern auch seinem ganzen Geschlechte den Zorn Gottes[6]), nicht weil Adam aus sich allen zu schaden vermochte, sondern weil ein übernatürlicher Ratschluß des Schöpfers bestand[7]), der den ersten Menschen zum Haupte der sündigen Menschheit machte, wie er den zweiten, Christus, zum Repräsentanten derselben bei der Erlösung erhob.[8])

---

[1]) in ep. ad Rom., 866 D ff.

[2]) periherm. II, 3.

[3]) in ep. ad Rom., 867 B.

[4]) qu. in vet. et nov. test. 80, dem Sinne nach.

[5]) Vgl. S. 3 ff. Über Boethius muß hier die Behauptung genügen.

[6]) sermo 2, 392 A; sermo 12, 480 C; in ep. ad Rom., 893 D, 861 C, 872 B.

[7]) sermo 12, 480 D; in ep. ad Rom, 863 B C.

[8]) in ep. ad Rom., 864 A ff, 861 C ff, 863 B ff; sermo 2, 392 A.

In ihrer universalen Bedeutung geht die Ursünde auf alle Nachkommen des Stammvaters über[1]), jedoch nicht als Schuld, sondern nur als debitum poenae aeternae.

Wie könnte es auch anders sein? Gibt es keine Sünde außer der aktuellen, gibt es keinen Sündenhabitus, so kann der Neugeborene in seiner moralischen Ohnmacht keine Schuld haben. Hieronymus hat darum mit seinen Äußerungen recht: „Solange die Seele in der Kindheit ist, kann sie keine Sünde haben.“ [2]) „Der Kleine ist ja gegen eine eigentliche Sünde gefeit, weil er wie von Natur aus töricht ist“ [3]) und „der Vernunft entbehrt.“ [4])

Das Erbe der Ursünde bringt uns darnach nur Straffälligkeit. „Die Menschen sind wegen jener Sünde des ewigen Todes schuldig.“ [5]) „Sie wurden durch sie zu Sündern d. h. der ewigen Strafe preisgegeben.“ [6]) „Ipsum Adae peccatum in nobis transfusum quasi praesens et determinatum est per poenam sui.“ [7]) „Wenn wir darum sagen, die Kinder haben die Erbsünde, oder wir haben alle in Adam gesündigt, so ist es so viel als behaupteten wir, um der Sünde Adams willen empfangen wir . . . das Urteil der Verdammung.“ [8]) Darum besteht: „Die Erbsünde, mit der wir geboren werden, ist die Verdammungswürdigkeit, die uns festhält (ipsum damnationis debitum, quo obligamur), da wir durch die Schuld unserer Stammeltern der ewigen Strafe ausgeliefert sind. Denn in Adam haben wir gesündigt d. h. wegen seiner Sünde werden

---

[1]) Vgl. in ep. ad Rom., 872 D, 868 D.

[2]) in ep. ad Rom., 868 A. Das Zitat aus Hieronymus soll aus dessen Kommentar zu Ezechiel stammen, konnte aber nirgendwo gefunden werden.

[3]) eth. c. 14, 654 A.

[4]) eth. c. 14, 654 A.

[5]) in ep. ad Rom., 864 B.

[6]) in ep. ad Rom., 864 C.

[7]) in ep. ad Rom., 865 A, 864 C, 814 CD.

[8]) eth. c. 14, 654 B. Vgl. in ep. ad. Rom., 866 CD; in hexaem.

wir der ewigen Verwerfung übergeben, außer es kommen uns die heiligen Sakramente zuhilfe. Obwohl wir sagen, die Kinder hätten in Adam gesündigt, so erklären wir damit nicht schlechthin, sie hätten wirklich gesündigt, wie wir mit der Aussage, ein Tyrann lebe noch in seinen Söhnen, nicht schlechthin behaupten, er lebe in der Tat noch."[1]) „Von Adam bis Christus herrschte der Tod, doch nicht der Tod der Schuld, sondern der Tod der ewigen Verdammung."[2])

Wie hier der Tod nicht als Schuld der Seele zu fassen ist, sondern als debitum poenae aeternae, so ist es auch in mehreren anderen Stellen[3]), wiewohl dort bei den Zeitgenossen die wahre Sünde gemeint ist.

Die Strafe für die Erbsünde ist wie bei Augustin die mildeste von allen.[4]) Sie besteht im Verluste der Gottanschauung, ist aber doch wesentlich Verwerfung.[5])

Die Vollständigkeit der Darstellung verlangt noch nach einer etwas eingehenderen Begründung.

Augustin wollte Gott der Ungerechtigkeit zeihen, wenn er ein unschuldiges Kind mit Mühe und Tod und schließlich mit der Verdammnis bestrafte.[6]) Abälard kennt diese Erwägungen. Deshalb bemerkt er: „Du wirst entgegenhalten, nach meiner Ansicht werde verdammt, wer nicht sündigte, was entschieden eine Ungerechtigkeit ist; nach mir werde bestraft, wer es nicht verdient, was entschieden grausam ist."[7]) Darauf erwidert er: „Eine derartige Bestrafung ist wohl bei Menschen grausam, nicht aber bei Gott, sonst müßte man ja gegen ihn Klage führen, da er bei der Sintflut und bei der Zerstörung Sodomas auch die Kinder strafte. Oder: Wie

---

[1]) in ep. ad Rom., 871 AB.
[2]) in ep. ad Rom., 874 C.
[3]) sermo 12, 480 CD; in ep. ad Rom., 874 D.
[4]) in ep. ad Rom., 870 A.
[5]) in ep. ad Rom., 870 A.
[6]) Vgl. S. 10, 28.
[7]) in ep. ad Rom., 871 B.

konnte er Job und den Märtyrern und sogar seinem eingeborenen Sohne Drangsal und Tod bereiten? — Du wirst antworten, er habe es der passendsten Anordnung seiner Gnade gemäß getan. Gut und recht! gerade so, behaupte ich, können oft Menschen Schuldige wie Unschuldige in heilsamster Absicht ohne Sünde plagen, z. B. wenn gute Fürsten ob der Bosheit eines Tyrannen genötigt sind, dessen Länder zu verwüsten und zu plündern und dabei seine rechtschaffenen Untertanen, die mit ihm nur durch den Besitz, nicht aber durch die Gesinnung verbunden sind, schädigen, auf daß durch die Schädigung weniger Auserwählten für den Nutzen der Mehrzahl gesorgt werde ... So können auch bei der Verdammung der Kinder außer den genannten noch viele Ursachen für die heilsame göttliche Anordnung vorhanden sein, so daß sie auch ohne ihr Verdienst nicht ungerecht bestraft werden. In jedem Falle ist auch bei dieser scheinbar größten Härte die göttliche Güte noch zu preisen."[1]) Ohne Zweifel baut der Magister diese Meinung auf dem Bischof von Hippo auf, der von einem besonderen Vorbehalte Gottes spricht, bis ins vierte Geschlecht zu strafen.[2]) Während nun schon Anselm von diesem Vorbehalte meint, er unterscheide sich „nicht viel" von manchen weltlichen Gerichten[3]), geht Abälard einen Schritt weiter und konstatiert überhaupt keinen Unterschied mehr. Er will eben seine Anschauung, wenn auch nur versteckt, durch die Autorität decken.

Einige der zahlreichen oben angeführten Ursachen für die Verwerfung der Kinder gibt der Meister an einem anderen Orte an. „Gott bedient sich", versichert er dort, „der Strafe der Kinder zu unserer Zurechtweisung, damit wir in der Vermeidung eigener Sünden um so vorsichtiger werden, wenn wir sehen, wie unschuldigen Kindern weder Begräbnis noch Gebet vergönnt ist und um anderer Leute willen die Verwerfung

---

[1]) in ep. ad Rom., 871 B ff.
[2]) Vgl. S. 21.
[3]) Vgl. S. 67.

bevorsteht. Gott handelt so, damit wir ihm um so mehr danken, daß er uns nach so vielen Sünden gnädiglich vom ewigen Feuer rettet, während er jene nicht verschont. Er wollte auch gleich bei der ersten und wohl geringen Übertretung der Stammeltern, welche er noch an ihren Nachkommen ohne deren eigenes Verdienst straft, zeigen, wie sehr er jede Ungerechtigkeit verabscheue, und wie groß seine Strafe für größere und häufigere Sünden sei, wenn er die durch den Genuß eines einzigen, ersetzbaren Apfels begangene Sünde ohne Aufschub noch an den Nachfahren derart straft.“ [1]) Es gelten auch bei der Verdammung einzelner Kinder besondere und familiäre Gründe, die der weiß, der alles aufs beste anordnet. Oft geschieht es nämlich, daß die göttliche Gnade den Tod der Kinder zum Leben der Eltern wendet, wenn sich diese . . . beimessen und zuschreiben, was sie dem Gezeugten durch ihre Begierlichkeit brachten, und so mit anderen Beobachtern gottesfürchtiger und zerknirschter werden. [2]) Darnach bemüht sich Abälard, wieder emsig Augustin ausbeutend [3]), nicht, das göttliche Tun mit der Schuld im Kinde zu rechtfertigen, sondern nur mit dessen Zweckmäßigkeit. Der Allmächtige kann eben über uns nach Belieben verfügen. Denn: „Mensch, was bist du, daß du mit deinem Gotte rechten willst? Fragt etwa das Gefäß den Töpfer: Warum hast du mich gemacht? Oder hat der Töpfer nicht Macht, ein Gefäß zur Ehre und das andere zur Unehre zu machen? (Röm. IX, 20, 21). Nie kann es mit ihm rechten. Daher sage ich: Gott kann nie eines Unrechtes beschuldigt werden, wie er auch immer sein Geschöpf behandeln will.“ [4])

Da die Erbsünde in der Verdammungswürdigkeit ihres

---

[1]) in ep. ad Rom., 870 B ff.
[2]) in ep. ad Rom., 870 D.
[3]) Vgl. S. 11. Vgl. de lib. arb. III, 18, 51.
[4]) in ep. ad Rom., 869 A B.

Trägers aufgeht, so ist dieser im Grunde unschuldig[1]) und durch eine fremde Sünde ins Verderben gestürzt.[2])

Diese fremde Sünde ist aber einzig und allein der erste Ungehorsam. „Adam unum peccatum intulit mundo i. e. unius peccati scil. originalis poenam ... Per delictum unius scil. Adae et per unum scil. delictum mors.“[3]) „Durch eine, nicht durch mehrere Sünden des Stammvaters wurden die vielen tot d. h. verdammt.“[4]) Auch die Sünden der anderen Eltern werden den Kindern nicht zugerechnet. Zwar kann man das Gegenteil mit Augustin für probabel halten, aber zutreffender ist sicher die erstere Annahme, der auch der Bischof von Hippo huldigt.[5])

Abälard ist erst allmählich zu seiner Theorie gekommen. Während er sie in seiner Ethik als richtig hinstellt, bemerkt er im Kommentar zum Römerbriefe: Haec de originali peccato non tam pro assertione quam pro opinione dixisse sufficiat.[6]) Die Ethik, später verfaßt, bedeutet aber das Ziel seines wissenschaftlichen Ringens und den Abschluß einer werdenden Uberzeugung.

Bekanntlich mußte Abälard später widerrufen. Ob er dabei seinen Irrtum völlig einsah, dürfte zweifelhaft sein. Der Satz aus der Apologie: „Ich bekenne, wir haben von Adam, in welchem wir alle sündigten, Schuld und Strafe erhalten, weil seine Sünde der Ursprung und die Ursache all der unseren ist“[7]), ist nämlich nicht durchaus prägnant. Es hätte ihn schließlich auch Hugo von Rouen, ein Häretiker[8]), unterschreiben können.

---

[1]) In ep. ad Rom., 870 B.
[2]) In ep. ad Ro[illegible] [illegible]72 B.
[3]) In ep. ad [illegible], D.
[4]) [illegible] ep. ad [illegible]
[5]) [illegible] ff. Vgl. S. 35 Anmerk. 3.
[6]) [illegible] D.

Den nämlichen Weg wie Abälard schlägt der aus seinem Schülerkreise stammende unbekannte Verfasser der epitome theologiae christianae ein.[1]) Zwar bietet er nicht übermäßig viel, aber die wenigen Sätze, nach denen das moralisch ohnmächtige Kind vom Stammvater her dem debitum damnationis untersteht[2]), sind direkt vom Lehrer entlehnt.

Nach Gietl[3]) nimmt auch der Magister Omnebene den gleichen Standpunkt ein. Da seine Sentenzen nicht veröffentlicht sind, ist es unmöglich, hier den Beweis dafür zu erbringen.

2. Hugo von Rouen († 1164).

„Gekreuzigt hängt Christus am Holze, um uns vom Tode zu erlösen, den uns der Genuß vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen brachte.“[4]) „In Adam d. h. in seiner Übertretung sterben alle.“[5]) „Die erste Sünde des ersten Vaters strömt nämlich nach der Forderung der höchsten Gerechtigkeit mit Recht sogar noch auf den letzten Sprößling über.“[6]) Ihr Anblick drängt zum Rufe: „Ecce casus hominis, ecce ruina generis humani, ecce perditio universae carnis!“[7])

Einst bevollmächtigt, dem ganzen Geschlechte Gerechtigkeit und Herrlichkeit zu bewahren und zu vererben, ist Adam durch die Sünde im Paradiese im Gegenteil für alle Urheber von Schuld und Strafe geworden.[8]) Wie Christus allen das Leben bringt, so verliert er es für alle und gibt allen den Tod.[9]) Wie Christus nur auf übernatürliche Weise zum Repräsen-

---

[1]) Migne 172.
[2]) Vgl. epitome c. 33, 34, 1753Cff, 1754C.
[3]) Die Sentenzen Rolands etc., S. 140 Anmerk. 4.
[4]) de fide, Migne 192, 1325B, 1333B.
[5]) dial. III, 14 resp., 1175CD.
[6]) dial. IV, 16 resp., 1192B.
[7]) de fide, 1330A.
[8]) dial. IV, 16 resp., 1192B; III, 15 resp., 1177D.
[9]) dial. III, 14 resp., 1175CD.

tanten der Menschen ward, so muß es auch der auf übernatürlichem Wege geworden sein, der Gnade oder Schuld für sich und seine Nachkommen in der Hand hatte.

Durch seinen ersten Ungehorsam bannt also Adam alle unter die Sünde.[1]) „Jeder, der in der väterlichen Sünde geboren wird, wird durch die Bande der Schuld zur Schuld festgehalten."[2])

Weil jeder als wahrer Sünder zum Leben kommt, eilt man mit ihm zur Taufe, auf daß er nicht in der Sünde sterbe, sondern der Verdammung entgehe. Denn es gilt: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann ins Himmelreich nicht eingehen."[3])

Glaubte man, die ohne Taufe sterbenden Kinder gingen nicht zur Verwerfung, so irrte man, da die Schuld vom Ursprung her übersehen wäre.[4])

Die zuletzt angeführten Stellen nehmen eine Erbsünde im neugebornen Menschen an. Aber diese Erbsünde ist von besonderer Art. Sie verdient den Namen nur, insofern vom Stammvater auf alle ein fehlerhafter Same übergeht, der die von Gott neugeschaffene Seele in die Sünde verwickelt. In bezug auf die Seele ist die Sünde bei der Geburt eine aktuelle Übertretung. Denn „Gott treibt die Seele, welche er jedem einschafft, nicht notwendig zur Sünde, sondern macht sie vernünftig und frei. Wenn daher die mit Freiheit begabte Seele zum ersten mal (videl. bei der Einschaffung) sündigt, so fehlt sie weder unter dem Drucke einer von Gott kommenden Notwendigkeit, der keine sündigende Seele schafft, noch unter einer eigenen, da sie frei ist, sondern durch den eigenen ... Indem Gott das von Adam samenhaft stammende ...bt, dringt der vom ersten Menschen überlieferte

...aer. I, 11, 1266 D.
16 resp., 1191 C; III, 13 resp., 1175 B.
12 resp., 1207 CD; 3 resp., 1194 D.
1 resp., 1206 B; II, 5 resp., 1158 B; III, 14 resp., 1175 D.

Zunder der Begierlichkeit ungestüm auf die belebende Seele ein. Diese stimmt ihm erstlich freiwillig zu, legt so den Grund zur Gewohnheit und verfällt dann der Notwendigkeit, wenn die Gewohnheit stärker wird . . . Darum sagt man treffend: Adam brachte nicht durch die eigentümliche Natur, sondern durch Ähnlichkeit der Schuld und Teilnahme an der Strafe zur Sünde. Da indes keine Seele vor der Einschaffung in das Fleisch und auch keine nachher sündigt, sondern jede nur im Momente der Einschaffung in und mit dem Fleische fehlt, so sagt der Apostel richtig: Alle haben in Adam gesündigt d. h. in dem Fleisch, das von Adam kommt." [1]) In besserer Beleuchtung erscheint diese Äußerung noch im folgenden Satze: „Durch den Ungehorsam der vernünftigen Seele wurde das Fleisch verdorben. Eine Sünde hat aber nur die Seele, wenn auch in und mit dem Fleische. Wer vom Fleische, das von Adam kommt, sagt, es habe die Sünde, weil es durch die Verderbnis in Adam zur Sünde so geneigt wurde, daß die Seele im Augenblicke ihrer Vereinigung mit ihm von ihm auch schon die Unfähigkeit zum Widerstande gegen die Sünde erhält: der möge doch um Himmelswillen angeben, ob die Seele notwendig oder freiwillig diese Sünde inkurriere. Setzt sie Gott ohne Mißverdienst der Notwendigkeit aus, so handelt er ungerecht. Aber von Gott zu sagen, er handle ungerecht, ist selber Unrecht. Gott zwingt demnach die Seele nicht zur Sünde. Wenn sie deshalb, neu und gut von ihm kommend, in oder mit dem Fleische eine Sünde begeht, so fällt sie nicht aus Notwendigkeit, sondern aus eigenem Willen; sie fällt aus sich, nicht ex traduce." [2])

Was darnach Hugo zu seiner Ansicht bringt, ist die schon von Augustin hervorgehobene Schwierigkeit, die neugeschaffene Seele der Sünde zu zeihen, die sie wegen der Übertretung in Adam auf sich nehmen muß. Deswegen bemerkt

---

[1]) dial. V, 13 resp., 1208 ff.
[2]) dial. V, 12 resp., 1207 B ff.

er: „Da der Apostel sagt, in Adam hätten alle gesündigt, und die Kirche mit Hieronymus den Kreatianismus tritt, (so fragt es sich), wie beides zumal wahr sein kann: daß alle in Adam sündigten, und daß die einzelnen Seelen in den einzelnen Menschen neu geschaffen werden."

Den Anlaß zur Sünde findet die Seele in dem zur Begierlichkeit neigenden Samen. Der Stammvater verursachte diesen Mangel. Mit Augustin äußert Hugo: „Nach der Sünde öffneten sich die Augen der Stammeltern um im Körper den Aufruhr zu fühlen, den sie vorher nicht verspürten, und verwirrt, konnten sie die ob der Schuld in den Gliedern herrschende Scham nicht betrachten, sie, die in ihrem Hochmut verzichteten, das Göttliche zu schauen ... Die sich früher über den Schmuck des Gehorsams freuten, litten bald für ihren Ungehorsam im Fleisch durch Scham, indem die vernünftige Seele die tierischen Regungen ansehen mußte."[2]) „Der Schmuck des Gehorsams" (decor oboedientiae) oder „ein wunderbarer Stand" (status mirabilis) hielten die Konkupiszenz vor der Sünde fern. Der Mensch hatte eben die volle Freiheit.

Nach der Übertretung büßte er den „wunderbaren Stand ein" (status amittitur)[3]) und beraubte sich, wie es nach Augustin, Pullus und dem Lombarden heißt, der Freiheit von der Sünde (arbitrii libertate privatur; ea amittitur)[4]), die er sich nie mehr selber geben konnte.[5]) Dadurch wurden er und seine Kinder unwissend und begierlich.[6])

Der „wunderbare Stand", der „Schmuck des Gehorsams"

---

[1]) dial. V, 12 resp., 1207 D.
[2]) dial. IV, 15 resp., 1191 A; V, 4 resp., 1195 C.
[3]) loc. cit.
[4]) dial. V, 3 resp., 1167 D; 4 resp., 1168 B; 5 resp., 1169 A; 13 resp., 1174 D; de fide, 1329 D.
[5]) dial. V, 3 resp., 1164 CD.
[6]) dial. V, 5 resp., 1169 A.

und die verlierbare volle Freiheit zur Gerechtigkeit[1]) haben ohne Zweifel als Werk der Gnade zu gelten.

Daher ist der Verlust der Gnade der Grund für das Auftreten der Begierlichkeit und Unwissenheit und der Anlaß für die Sünde der Seele, da der menschliche Same dadurch verdorben ist.

Wenn es deshalb heißt: „Haec duo (scil. concupiscentia et ignorantia) parvulis et quibuslibet non in Christo renatis manent in peccatum et in condemnationem perducunt“[2]), so sollen damit nicht Unwissenheit und Begierlichkeit wie z. B. bei Hugo von St. Viktor als Erbsünde erklärt werden, sondern es soll nur gesagt sein, die Seele werde derselben sofort nach ihrer Einschaffung teilhaftig und habe durch sie den sündhaften Zustand, der durch die Taufe zwar verziehen, aber nie ganz aufgehoben wird, weil die Integrität des Paradieses nicht wieder hergestellt wird.[3])

Hugos Meinung scheint seinerzeit ziemlich verbreitet gewesen zu sein, sonst würden wohl Hugo von St. Viktor und der Lombarde ihren Kampf gegen dieselbe nicht mit dem Berichte einleiten: Alii dicunt.[4]) Diese Autoren müssen indes der Vergessenheit anheimgefallen sein, da von keinem etwas zu entdecken ist.

§ 4. Anderweitige Autoren.

1. Bruno von Asti († 1125).

„Durch die erste Übertretung Adams wurde das ganze Geschlecht in die Sünde gestürzt.“ „Der Ungehorsam des einen (ersten) Menschen brachte ja jeden zu Fall.“[5]) „Alle

---

[1]) dial. III, 5 resp., 1168D; III, 15 resp., 1177D.
[2]) dial. V, 3 resp., 1194CD.
[3]) loc. cit.
[4]) Vgl. S. 93 Anm. 2, 129 Anm. 4.
[5]) in ep. ad Rom., Migne 153, 51D, 54C.

verkaufte der Stammvater durch den Genuß des Apfels"[1]), da die gesamte Masse des Menschengeschlechtes in seinen Lenden war[2]) und mit ihm eine Familieneinheit bildete.[3]) Weil alle auf diese Weise im ersten Menschen sündigten[4]), stehen alle unter der Herrschaft des Todes, d. h. alle Söhne des sündigen Adam, welche nach der Ähnlichkeit seiner Übertretung sündigten, sind verworfen und dem Verderben preisgegeben.[5]) Das eine Delikt des ersten Menschen oder der erste Ungehorsam des ersten Vaters reichte also hin, um aus allen Söhne des Zornes zu machen.[6])

Dabei ist Gott in seinem Urteil vollständig gerecht.[7]) Denn Adam war nach seiner Anordnung das Gegenbild zu Christus d. h. wie Christus nach übernatürlichem Ratschluß Repräsentant der Menschheit. „Der Apostel zeigt, wie Christus allein alle retten konnte und Adam allein zu ihrem Verderben genügte. Und wie er die Person Christi mit der Person Adams in Vergleich bringt, so stellt er auch den Rechtsgrund Christi (causa Christi) d. i. seinen Gehorsam dem Rechtsgrunde Adams (causa Adae) d. i. seinem Ungehorsam gegenüber. Ebenso vergleicht er den Erfolg der Tat Christi (effectus causae Christi) d. h. die Rechtfertigung in der Gegenwart und das ewige Leben in der Zukunft mit dem Erfolge der Tat des Stammvaters d. h. mit dem zeitlichen Tode und der ewigen Verwerfung."[8]) „Wie durch das Delikt des einen Adam, das auf alle überging, die Verwerfung kommt, so kommt durch die Gerechtigkeit des einen Christus, welche auf alle

---

[1]) in ep. ad Rom., 65 C.
[2]) in ep. ad Rom., 52 A.
[3]) Siehe nachher.
[4]) in ep. ad Rom., 52 A.
[5]) in ep. ad Rom., 52 D.
[6]) in ep. ad Rom., 53 A ff, 54 B.
[7]) in ep. ad Rom., 53 D.
[8]) in ep. ad Rom., 53 D.

überströmt, Rechtfertigung des Lebens . . . Wie Adam durch sein Mißverdienst im Ungehorsam alle ins Verderben stürzt, so erlöst Christus alle durch sein Verdienst im Gehorsam.“ [1])

Adams Tat verdarb demnach die ganze Menschennatur und vererbte mit ihr die Sünde auf alle seine Nachkommen. Dadurch sind alle wie bei Augustin eine verdorbene Masse [2]), welcher der Zorn Gottes d. h. Verdammung gebührt [3]), „Gefäße, welche zum Untergang d. h. zur Verurteilung geeignet sind“ [4]), weil der Teufel auf sie ein Anrecht hat. [5]) Obwohl daher der neugeborene Mensch nicht selber sündigt, ist er von Adam her [6]) durch die Erbsünde doch schuldig, bis ihn Christus befreit, der „die Erstgeburt Ägyptens in der Taufe vernichtet d. h. die Erbsünde des Menschengeschlechtes, welche Erstgeburt genannt wird, weil sie von Geburt an wie erblich über das menschliche Geschlecht herrscht.“ [7])

Bruno macht keine weiteren Äußerungen über die Erbsünde. Seine Angaben über die Begierlichkeit kennzeichnen sie nur als Strafe für die Ursünde oder als Überleitungsmittel für dieselbe. [8])

Mithin wird er mit Recht nur anhangsweise behandelt.

2. Rupert von Deutz († 1135).

Gleich Augustin sieht Rupert in jedem neuen Weltbürger einen Sohn der Verwerfung und der Hölle. [9]) Von Gott ge-

---

[1]) in ep. ad Rom., 54 B, 55 C ff, 53 A ff.
[2]) in ep. ad Rom., 84 C.
[3]) in ep. ad Rom., 84 D.
[4]) in ep. ad Rom., 84 D.
[5]) in ep. ad Rom., 70 B; in ps. 134, Migne 152, 1348 D.
[6]) in ep. ad Rom., 52 B; C.
[7]) ips. 134. 1348 BC, D; in ep. ad. Hebr., Migne 153, 558 B; in ep. 2 ad Cor., 241 D.
[8]) in ep. ad Rom., 64 A, 66 A, 67 CD; in ps. 37, 793 A ff; in ps. 70, 984 A.
[9]) de spiritu sancto III, 2, Migne 167, 1642 C.

trennt[1]), ist er ein Sohn des Zornes[2]) und dem Teufel verfallen[3]), der sich seiner Verdammung freut.[4])

Als echte Sünder haben die Kinder von heute keinen Anteil an der ewigen Glückseligkeit.[5])

Nur weil eine Schuld vorhanden ist, kann von der Taufe behauptet werden, sie mache „aus Söhnen des Zornes Söhne der Gnade, aus Söhnen des Todes und der Verdammung Söhne des Lebens, aus Söhnen der Hölle Söhne des Reiches Gottes und aus Feinden Gottes Söhne Gottes.“[6])

Die Sünde bei der Geburt ist aber keine persönlich begangene, sondern eine ererbte. Daher wird das peccatum originale dem peccatum actuale gegenübergestellt[7]) und direkt von einem haereditarium peccati und haereditarium mortis[8]) oder einer haereditas iniustitiae[9]) gesprochen.

Das Erbe der Sünde hat in Adam seine Ursache. Denn haereditario ex Adam peccati vinculo waren die Gerechten des alten Bundes verhindert, in den Himmel einzugehen.[10]) Wieder: „Jerusalem, du hast seit der Übertretung Evas aus der Hand des Herrn den Becher des Zornes bis zur Neige getrunken“[11]), da jene Tat alle enterbte[12]), und durch die Trennung von Gott zu Waisen machte.[13]) Ihretwegen büßten

---

[1]) in Isai. II, 15, 1330 D.
[2]) in gen. III, 11, 297 C.
[3]) de spiritu sancto III, 4, 1644 C.
[4]) de spiritu sancto III, 5, 1645 A.
[5]) de spiritu sancto III, 6, 1646 A, B.
[6]) de spiritu sancto III, 2, 1640 C; IV, 23, 1698 A; I, 28, 1600 A; in Joan. 2, 3, Migne 169, 308 A.
[7]) de spiritu sancto II, 17, 1623 B; in Job, Migne 168, 1001 C.
[8]) de spiritu sancto II, 18, 1624 D.
[9]) de spiritu sancto I, 28, 1600 A.
[10]) de spiritu sancto I, 28, 1600 A.
[11]) in Isai. II, 15, 1330 D.
[12]) in Joan. XI, 695 D, 705 C. Vgl. de div. off. VI, Migne 170,

[13]) in Joan. XI, 705 C.

wir das Leben der Seele ein[1]), weil Satan den Samen des ersten Menschen berührte und mit seinem Gifte befleckte.[2])

Es war der erste Ungehorsam oder der Genuß vom verbotenen Baume, der diese Folgen hatte.[3]) Und ihm kam die Wirkung zu, weil unsere Natur noch im ersten Menschen war[4]) und Adam als Familienhaupt des Geschlechtes handelte. Denn: „Reus et condemnati capitis servus, quomodo redimet caput suum, si nihil addat ad servitium (videl. suum) vel etiam minuat, quod debuerat ante reatum?“[5]) Auf Grund der Solidarität konnte Adams Tat wie nach Erbrecht auch die Tat seiner Nachkommen oder der Welt[6]) werden.[7])

Allerdings mußte dazu noch eine Anordnung Gottes kommen, wie eine an Augustin erinnernde Bemerkung nahelegt: „Der Teufel hielt die Handschrift des Dekretes in der Hand, auf der Adams Sünde geschrieben stand, durch dessen Verlesung er uns stets anklagte im stolzen Bewußtsein, gemäß jener Handschrift ein Recht auf das Menschengeschlecht zu haben.“[8])

Jedenfalls ist die Anordnung als positiv übernatürlich zu denken, da durch sie Adam das Gegenstück zu Christus wurde[9]), der nur auf die angegebene Art das Haupt der Menschheit ist.

In und durch Adam stiegen wir also ins Dunkel dieser Zeit herab, wo Gott, das wahre Licht, nicht zu sehen ist.[10])

---

[1]) in Lev. II, 21, 267 CD; in Joan. XII, 737 C.

[2]) de spiritu sancto II, 15, 801 D ff.

[3]) in genes. III, 16, 302 D ff; in Oseam IV, Migne 168, 195 A; in cant. IV, 5, 902 A ff. Vgl. in gen. III, 9, 295 A.

[4]) in genes. III, 11, 297 C.

[5]) in Zachar. IV, Migne 168, 781 D.

[6]) in Job, 1001 C; in reg. III, 10, 1151 C.

[7]) in Joan. XI, 705 C.

[8]) in apoc. VII, 12, Migne 169, 1056 BC; in Habac. III, Migne 168, 641 B.

[9]) de spiritu sancto II, 2, 1607 C; de div. off. VI, 178 D ff.

[10]) in Zach. IV, 10, 781 D.

Und wir sollen ihn auch ohne Taufe nicht schauen dürfen[1]), da wir eben Adams Sünde tragen[2]) d. h. (wohl) einen Zustand in uns haben, der uns Gott mißfällig macht. Wie einst im Garten der Lust sollen wir noch immer „Söhne der Gnade Gottes und Bebauer des Paradieses sein“[3]), aber wir verloren im Stammvater das Erbe der Gerechtigkeit und wurden mit dem Erbe der Ungerechtigkeit bedacht.[4])

Die verlorene Gerechtigkeit und der Sohn der Gnade, welche in der Taufe wieder hergestellt werden, sind wohl als anfängliche Gnadenausstattung zu betrachten.

Demnach tragen wir die Erbsünde an uns, weil wir die durch die Gnade bewirkte Urgerechtigkeit nicht mehr haben.

Ausführlicher handelt Rupert nicht über die Elemente der Erbsünde. Was er noch über die Begierlichkeit sagt, ist allein dazu angetan, sie als Strafe für die Ursünde erscheinen zu lassen.[5])

3. Bernhard von Clairvaux († 1153).

Als entschiedener Gegner Abälards verlangte Bernhard von Rom dessen Zensurierung wegen folgender Sätze: „Wir erhalten von Adam nicht die Schuld, sondern deren Strafe.“ „Jede Sünde besteht nur in der Einwilligung und in der Verachtung Gottes.“[6])

Nicht Strafe allein, sondern Strafe und Schuld lasten auf dem neugeborenen Menschen. Darum haben alle die

---

[1]) in ex. II, 32, 641 A.
[2]) de spiritu sancto II, 2, 1607 C.
[3]) in Joan. XI, 795 C.
[4]) Vgl. S. 170 Anmerk. 9.
[5]) Vgl. z. B. in Oseam IV, 145 A.
[6]) ep. 326, Migne 182, 532 A ff; tract. de error. Abael. c. 8 f., B, 1071 B ff.

Wiedergeburt nötig, um aus der Gefangenschaft Satans befreit zu werden.[1])

Zwar hat niemand persönlich gefehlt[2]), aber vom Stammvater her kommt die Sünde auf alle auf dem Wege der Vererbung. „Erbsünde heißt jenes große Delikt, das wir vom ersten Adam erhalten, in dem alle sündigten, und um dessen willen alle sterben. Es ist ein überaus großes Delikt, weil es nicht nur das ganze Menschengeschlecht erfaßt, sondern auch jeden Einzelnen dieses Geschlechtes, so daß ihm kein einziger entgeht. Vom ersten bis zum letzten Menschen äußert es seine Macht . . .“ [3]) „Beim Falle des ersten Menschen sind wir eben alle gefallen“ [4]), von ihm aus strömt auf alle die Makel, die verunstaltet[5]) und der Verdammung aussetzt[6]), weil sich mit ihr das erste Verbrechen auf alle niederläßt.[7]) Gegen jeden spricht nämlich die Handschrift der Verdammung[8]), die Gott nach seiner geheimnisvollen Gerechtigkeit niederschrieb[9]), als Adam für die in ihm enthaltene Natur[10]) und gleich Christus auf übernatürliche Anordnung hin als Haupt seines Geschlechtes[11]) das Gebot im Garten der Lust übertrat.

Wegen dieser Solidarität mit dem Stammvater wurden alle mit ihm Gefäße des Zornes[12]) und können mit ihm, ob sie wollen oder nicht, rufen: „In veritate tua humiliasti me (ps. 118, 75).[13])

---

[1]) de error. Abael. c. 5, 1015 B; c. 6, 1065 C; sermo de coena dom., Migne 183, 272 CD; sermo 8, 562 D.

[2]) sermo 8, 562 D; sermo 1, 156 B.

[3]) sermo de pass., 265 D.

[4]) sermo in coena dom., 272 AB ff.

[5]) sermo 1, 156 B.

[6]) sermo 1, 137 A; tract. de bap. 1, 4, Migne 182, 1083 D ff.

[7]) tract. de error. Abael. c. 6, 1066 C.

[8]) sermo de coena dom., 272 BC.

[9]) de error. Abael. c. 16, 1061 D ff; 15, 1060 A.

[10]) sermo de pass., 266 C.

[11]) de gratia II, 5, Migne 182, 1004 C, und Anmerk. 5, 9.

[12]) sermo 8, 562 D.

[13]) sermo 20, 593 A.

Nur die erste Sünde darf als Sünde des Geschlechtes gelten, weil nur Adams Ungehorsam „am verbotenen Holze“ für dasselbe den Untergang bedeutete.[1])

Mit der in Adam verderbten Natur erhalten wir die Ursünde und zwar als Sünde, die uns innerlich verunreinigt.[2]) Daher auch die Frage: „Si mea traducta culpa, cur non et mea indulta iustitia?[3])

Die Erbschuld ist ferner die nämliche wie der sündhafte Habitus des Stammvaters nach dem ersten Ungehorsam. „Von Adam strömte ja das Verbrechen auf alle über.“[4])

Sofern sie jedoch nicht als Folge der rein persönlichen Tat Adams erscheint, sondern der Sünde des Geschlechtes durch sein Haupt, ist sie von der habituellen Ursünde verschieden. In dieser Hinsicht ist letztere für den Erbsünder fremd. „Ein fremdes Wasser reinigt jene, die eine fremde Schuld verunreinigte. . . .“[5])

Da die Erbsünde, die uns inhäriert, ihre Schuld von dem persönlichen Ungehorsam des ersten Menschen hat, kann Bernhard auch sagen: „Ich nenne jene Schuld nicht in dem Sinne fremd, daß ich sie als die unsere negierte — sie würde uns ja sonst nicht beschmutzen —; fremd ist sie, weil wir in Adam ohne Wissen sündigten und sie doch nach dem gerechten, aber verborgenen Urteile angerechnet erhalten.“[6])

„Wo indes Notwendigkeit herrscht, gibt es keine Freiheit; ohne Freiheit aber kein Verdienst oder Gericht.“[7]) Darnach dürfte die Erbsünde, welche bei der Geburt notwendig zu übernehmen ist, nicht als eigene Sünde betrachtet werden. Doch „die Erbsünde ist überall ausgenommen, weil

---

[1]) Vgl. S. 173 Anmerk. 5.
[2]) sermo 1, 156 AB.
[3]) tract. de error. Abael. c. 6, 1066 D.
[4]) loc. cit.
[5]) Vgl. Anmerk. 1.
[6]) loc. cit.
[7]) de gratia II, 5, 1004 B.

sie bekanntlich einen anderen Grund hat"[1]), den freien Willen des Stammeshauptes nämlich.

Gerade weil sie nur in Adam frei und für uns fremd ist, bedingt sie auch eine sehr milde Strafe. „Die Erbsünder sind Söhne des Zornes, nicht Söhne der Wut. Denn man sagt in ehrfurchtsvollster Weise und wünscht aus ganzem menschlichen Herzen, ihre Strafe sei sehr milde." [2])

Bernhard dürfte die Erbsünde mit keinem Zustande im Menschen identifizieren, wenigstens sind die Hauptstellen für das Gegenteil unklar. So der Satz: „Gratia (regenerationis videl.) nobis confertur, ut iam nihil nobis concupiscentia noceat, si tamen a consensu abstineamus." [3]) Hier ist die Deutung auf eine Herrschaft der Begierlichkeit, welche die Taufe stürzt, nicht unmöglich. Weiter die Angabe: „Si infectus ex illo originali concupiscentia, etiam Christi gratia spirituali perfusus sum.[4]) Hier kann die Begierlichkeit allenfalls nur für das Uberleitungsmittel des erbsündlichen Zustandes angesehen werden, so daß sich infectus nur auf die mea culpa von oben[5]) bezieht.

Übrigens, wenn der Heilige die Konkupiszenz mit der Erbsünde zusammenwerfen will, so hält er jedenfalls die Privation der Gnade für die Ursache der Begierlichkeit. Geschaffen in vollster Freiheit, büßte der Mensch nach ihm die Freiheit von der Sünde und vom Elende durch seinen Ungehorsam ein. Nur die Freiheit von der Notwendigkeit blieb ihm, da sie wesentlich zu seiner Natur gehört.[6])

---

[1]) loc. cit.

[2]) sermo 69, 1114 A.

[3]) sermo de coena dom., 272 B C.

[4]) tract. de error. Abael. VI, 16, 1066 B.

[5]) Vgl. S. 174 Anm. 3. Für die Identifizierung von Konkupiszenz und Erbsünde spricht Bernhards volle Harmonie mit den Viktorinern, welche auf seine Empfehlung hin den Lombarden in ihr Kloster aufnahmen. Desgleichen auch das Vorgehen Wilhelms von St. Thierry, den er zum Kampfe gegen Abälard aufforderte.

[6]) de gratia c. 3, 7, 1005 B; c. 7, 21, 1013 A ff; c. 8, 24, 1014 C ff.

Die Gegenüberstellung von natürlicher und verlierbarer Freiheit, welch letztere nur im Paradiese bestand, wo der Mensch Gott ähnlich war[1]), läßt diese sicher als Werk der Gnade erscheinen.

Da nun mit dem Verluste der vollen Freiheit die Konkupiszenz auftrat, so darf wohl die Einbuße der Gnade als der Grund für das Gesetz der Sünde betrachtet werden.

Gleich Rupert von Deutz geht demnach auch Bernhard nicht näher auf die Erbsündelehre ein. Man kann es bedauern, denn sein klarer Verstand hätte wohl Treffliches geschaffen.

4. Isaak von Stella († 1169).

„Beachte," meint Isaak einmal, „was wir hier auf Erden für Eltern haben: Eltern, welche Natur, Schuld und Strafe zumal zeugen, Eltern, die Tod und Leben zu gleicher Zeit vererben . . . Wie sie von Verschiedenem ernten, säen sie Verschiedenes aus. Sie haben von Gott die Natur und vom Teufel die Schuld. Darum müssen wir von diesem Doppelten unser Geschlecht nehmen, so daß wir Söhne Gottes und Söhne des Teufels sind: von Gott als Gute gut erschaffen, vom Bösen als Böse übel verdorben, aus der nämlichen Quelle die Natur, durch die wir etwas sind, und die Schuld, durch die wir nichts sind, empfangend. Letztere ist aber das Werk Satans." [2]) „Statt im Frieden Gott zu schauen, sitzen wir blind und bettelnd am Wege bei Jericho." [3])

Darnach treten wir mit einer wahren Sünde ins Leben ein. Dasselbe folgt aus der anderen Bemerkung, welche an Augustin erinnert. „Von Adam erhalten wir Schuld und Strafe zumal. Sprudelt in einer Quelle Wein und Wasser,

---

[1]) de gratia c. 9, 28, 1016 B ff.

[2]) sermo 6, Migne 194, 1710 C, 1709 B; sermo 16, 1743 C; sermo 15, 1753 B; sermo 7, 1714 D.

[3]) sermo 3, 1713 D.

so gibt es nur gewässerten Wein oder mit Wein gemischtes Wasser zu trinken: ähnlich, Söhne Adams, ist auch unser Wein mit Wasser gemischt, so daß natürliche Schuld und schuldbare Natur zumal entstehen und ihr nicht früher vom Guten durch die Natur gut seid als böse vom Bösen durch die Schuld, und gezeugt werdet wie vom Menschen als Mensch, so vom Sünder als Sünder, weshalb in euch keine gute Natur ohne üble Schuld und keine üble Schuld ohne gute Natur existiert."[1])

Ungerecht geboren, sind wir vom ersten Augenblick an Feinde Gottes, Knechte der Sünde[2]) und Sklaven Satans[3]), wovon uns nur die Taufe befreien kann.[4])

Unsere Sünde datiert von Adam her, welcher, der Dunkelheit gleichend, uns in die Finsternis verstieß, aus der uns nur der zweite Adam, welcher das Licht ist, erlöst.[5])

Außer den angeführten Stellen bietet Isaak nichts, was unserem Thema dienlich wäre. Denn, daß wir in Adam den inneren Frieden verloren[6]) und ignorantia und difficultas dafür eintauschten[7]), ist für dasselbe belanglos.

5. **Alanus von Ryssel** († 1102).

In entschiedener Stellungnahme gegen die Pelagianer erklärt Alanus mit Augustin: „Durch hohes göttliches Dekret wurde festgesetzt, es sollten nach der ersten Übertretung des ersten Menschen alle von Adam nach dem Gesetze der Begierlichkeit Gezeugten der Ursünde schuldig sein. Am Anfang schuf Gott die Natur, nach der Ähnliches aus Ähnlichem entstehen sollte. Da nun Gott vermittelst der Natur

---

[1]) sermo 6, 1711 B.
[2]) sermo 5, 1704 C.
[3]) sermo 6, 1709 A; 50, 1859 D.
[4]) sermo 27, 1778 D, 1777 B. Vgl. Aug. contra Jul. VI, 40.
[5]) sermo 16, 1742 D; 7, 1715 A.
[6]) sermo 6, 1709 A; 54, 1874 D.
[7]) sermo 4, 1701 AB.

die Dinge weiterhin zum Vorschein rufen wollte, war er nicht Willens, wegen Adams Sünde ihr Gesetz zu ändern ... Nach der Sünde Adams war es daher am Platze, daß alle seine Nachkommen wie er der Krankheit unterstellt und wie er, falls sie nach dem Gesetze der Konkupiszenz von ihm stammten, schuldig waren. Weil also jeglicher Mensch in der Begierlichkeit empfangen wird, die Sünde ist, wird er als Sünder geboren."[1]) Durch den Ungehorsam des einen wurden demnach, wie der Apostel schreibt, die vielen zu Sündern[2]), und damit zu Knechten des Teufels[3]) und zu Söhnen der Verdammung.[4])

Erst die Taufe bringt ihnen Heilung.[5])

Darnach muß jeder wegen seiner Sünde von Adam her klagen: „Sieh, in Ungerechtigkeit bin ich empfangen, und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen"[6]) und zwar nach göttlicher Anordnung.

Man könnte den göttlichen Ratschluß für ein Naturgesetz halten. Indes, die Bemerkung, nach der ersten Sünde sollte die natürliche Ordnung in der geschilderten Form statthaben, weist auf eine übernatürliche Befugnis des Stammvaters hin, unter Geltung des Naturstatutes Gnade oder Schuld zu vererben.

Daß aber die Sünde bei der Geburt eine Erbsünde ist, geht sowohl aus obigen Äußerungen hervor als auch aus jenen Stellen, welche sie in Gegensatz zu den persönlichen Sünden des Einzelnen bringen.[7])

Nach dem Willen Gottes folgen also die Kinder dem Zustand der Eltern. Sie müssen dadurch eine Sünde und

---

[1]) contra haer. I, 40, Migne 210, 345 C.
[2]) contra haer. I, 40, 346 C.
[3]) contra haer. III, 19, 419 A; sent. I, 10, 235 B; 25, 242 D.
[4]) contra haer. I, 42, 349 A; sent. I, 25, 242 D ff.
[5]) contra haer. I, 42, 347 D, 348 A ff, 349 A ff; c. 48, 351 B ff, 353 D.
[6]) contra haer. I, 40, 346 C.
[7]) contra haer. I, 40, 346 A; 44, 353 D.

zwar eine ihrem Ursprung nach fremde Sünde[1]) übernehmen. Eine notwendige Sünde ist jedoch ein Widerspruch, denn Augustin sagt: „So sehr ist die Sünde freiwillig, daß sie keine Sünde ist, wenn sie nicht freiwillig ist.“[2]) Aber der nämliche Augustin führt auch aus: „Originale peccatum voluntarium est non voluntate originis, seu quod originalem voluntatem comitem habeat, sed ab origine voluntatis, quia hoc peccatum originaliter contractum a voluntate est primi parentis: prava enim voluntas primi hominis fuit occasio peccati originalis.“[3]) „Peccatum originale originem habuit a voluntate saltem Adae.“[4]) Einmal freiwillig ins Dasein gesetzt, ging dann die Ursünde auf alle Nachkommen über.

Alanus schließt mit diesen Sätzen seine Erörterungen über die Erbsünde ab. Es ist zweifelhaft, ob er in der Begierlichkeit den erbsündlichen Zustand erblickt. Denn die erwähnte Bemerkung „peccatum est“ ist zu unbestimmt, um einen sicheren Schluß darauf bauen zu können. Weitere Angaben über eine Schuld der Begierlichkeit macht er nicht.

6. Ein unbekannter Autor des zwölften Jahrhunderts.

Wir reihen hier noch einen Dialog zwischen einem Juden und Christen an, der aus dem zwölften Jahrhundert stammt, aber seinen Verfasser nicht verrät.

„Wäre jemand“, meint der Magister, „zu einer Zeit geboren, wo er an Adams Sünde nicht hätte teilhaben können, und hätte er dessen Tat auch nicht gebilligt, so hätte er die Schuld vom Vater her nicht auf sich.“[5]) Nun aber trifft dies bei niemandem zu. Also kommen alle mit der Sünde ins

---

1) contra haer. I, 24, 349 A.
2) regul. theol. 71, 657 CD.
3) contra haer. I, 40, 346 A.
4) Vgl. Anmerk. 3.
5) dial. inter Christ. et Jud., Migne 163, 1052 C.

Leben. Sie sind somit von Geburt an Knechte des Teufels[1]) und haben in die Unterwelt hinabzusteigen[2]), außer es nimmt die Taufe ihre Schuld hinweg.[3])

Die „Schuld vom Vater her" gibt die Geburtssünde als Erbsünde zu erkennen.

Sie geht auf alle über, weil alle bei der Ursünde mit Adam noch physisch eins waren. „Da alle bei der ersten Ubertretung in Adam waren und noch nicht von ihm getrennt, haben wir, weil nicht getrennt von ihm, gesündigt, dasselbe wie er vollbracht und so den nämlichen Urteilsspruch auf uns geladen."[4])

Der Lehrer hebt nichts anderes als die physische Einheit mit dem Stammvater hervor, schließt aber auch nichts aus. Er betont sogar zu wiederholten Malen die allgemeine Übertretung im ersten Menschen. „Sei versichert," hören wir z. B., „die Sünde, welche Adam beging, hast du begangen, und in den Apfel, in welchen er biß, hast du gebissen."[5])

Offenbar werden wir so nicht wegen einer fremden Sünde verurteilt, die uns gänzlich fern liegt, sondern wegen einer eigenen. „Weil wir in Adam sündigten, haben wir eine eigene Schuld zu tragen. Nicht die des Vaters beschwert uns, sondern die unsere, weil wir sie selber in Adam verursachten."[6])

Erwähnen wir noch, der bloße Erbsünder komme im anderen Leben nicht in den infernus inferior der Verdammten, sondern in den infernus superior, wo die Patriarchen bis zu ihrer Befreiung durch Christus weilten[7]), so haben wir die Angaben des unbekannten Autors erschöpfend wiedergegeben.

---

l. inter Christ. et Jud., 1052 C, 1054 A, 1069 A B, 1050 D,

cit., 1051 A, 1052 B.
cit., 1052 C, 1054 A.
cit., 1052 D.
cit., 1063 D.
it., 1052 C.
., 1051 A, 1052 B, A, 1053 A. Vgl. Ambrosius, in ps. 118, 20, 13.

Mit dem unbekannten Autor ist unser Thema zum Schlusse gekommen. Zwar lasen wir noch viele Meister durch, aber wir konnten in ihnen nur vereinzelte Stellen finden, die ohne Ungenauigkeit übergangen werden dürfen. Ein Herman von St. Martin in Tours († 1137) z. B., ein Peter der Ehrwürdige († 1158), ein Richard von St. Viktor († 1173), Adam der Schotte († 1180), Peter von Moutier-la-Celle († circa 1185)[1]), Martin von Leon († 1203) und andere brauchen somit nicht besprochen zu werden.

Schluß.

Dogmengeschichtliche Ergebnisse.

1. Nach **Augustin** sind die Ansichten der Origenisten und Manichäer über die Elemente der Erbsünde zurückzuweisen: erstere, weil es vor der Geburt weder Verdienst noch Mißverdienst gibt, und weil obendrein die Erbsünde keine persönliche Sünde ist, letztere, weil kein reales Übel existiert.[2])

Auch die Pelagianer sind im Irrtum. Der neugeborene Mensch befindet sich nämlich nicht im Zustand, in dem Adam vor der Sünde war, sondern ist mit Schuld und Strafe beladen und beim Tod ohne Taufe der Verdammung ver-

---

[1]) Es ist möglich, daß Peter Konkupiszenz und Erbsünde identifiziert. Eine Stelle lautet nämlich: „In den übrigen herrscht der Tod von Adam bis zum Leiden Christi auf zwei Füßen dem Akte und Reate nach: er fängt jedoch zu hinken an, seit sich sein Oberschenkelmuskel völlig zusammenzog durch die Nachlassung des Reates im Tode Christi, und seit der andere Fuß gelähmt wurde, indem sich der Zunder der Sünde nach der Besprengung mit dem Blute Christi nur mehr langsam zum Übel bewegen konnte und trotz der noch starken Glieder zu schmerzen anfing. Darum steht geschrieben: Trenne mein Los vom nichtheiligen Volk, damit der Mensch von seiner Schuld befreit und der Teufel ausgetrieben wird, jetzt befreit vom Reate und in der Zukunft vom Reate und Akte" (sermo 29 in pass. dom., Migne 205, 727 CD). Sind Reat und Zunder der Sünde innig verbunden, so besteht die Erbsünde in der schuldhaften Begierlichkeit. Ob aber Peter so dachte, kann nicht entschieden werden.

[2]) Vgl. S. 1ff, 31.

fallen. Er ist Sünder, bevor er noch Adam durch eine persönlich begangene Sünde nachahmt.[1])

2. Er ist Sünder vom Stammvater her. Kraft positiv übernatürlicher Anordnung Gottes handelte Adam beim Prüfungsgebot im Paradiese und zwar nur bei ihm als moralisch-juridisches Haupt seines Geschlechtes, das mit ihm noch physisch geeint war, und brachte so sich und seinen Nachkommen Schuld und Mißfallen Gottes.[2])

Er befleckte die ganze Natur und vererbte so mit ihr und an ihr die Ursünde, nicht als Akt, sondern als Habitus[3]), auch nicht bloß als imputierte, sondern als inhärierende Sünde.[4])

Mit der Natur muß jeder die Sünde übernehmen. Sie ist daher für den Einzelnen eine notwendige Sünde, was ein Widerspruch zu sein scheint. Indes, sie ist frei im Stammeshaupte[5]), das die Ursünde selbst allen als Erbsünde überliefert.[6])

Offenbar fallen somit Erbsünde und habituelle Ursünde zusammen.[7])

Soweit jedoch diese nicht Sünde des Stellvertreters ist, sondern Sünde der Person Adam, hat sie mit der Sünde bei der Geburt nichts gemein.[8])

Nur durch Vertretung schuldig, hat der bloße Erbsünder im anderen Leben eine mitissima oder levissima poena zu erdulden, obgleich er als wahrer Todsünder vom Himmelreich ausgeschlossen ist.[9])

Es steht übrigens allen die gleiche Bestrafung bevor, weil alle die gleiche Schuld auf sich haben.[10])

Und mag jeder viele Mängel an sich haben, er ist doch nur für ihre einheitliche Ursache, die Schuld von Adam her, verantwortlich.[11])

3. Der Zustand, der uns vom ersten Augenblick an vor Gott ungerecht macht, geht in der schuldhaften Begierlichkeit auf.[12])

---

[1]) Vgl. S. 25 ff. [2]) Vgl. S. 6 ff, 14 ff. [3]) Vgl. S. 25 ff, 32 ff. [4]) Vgl. S. 37 ff. [5]) Vgl. S. 39 ff. [6]) Vgl. S. 33 ff. [7]) Vgl. S. 34 ff. [8]) Vgl. S. 36. [9]) Vgl. S. 42. [10]) Vgl. S. 42. [11]) Vgl. S. 43. [12]) Vgl. S. 43 ff.

Die Begierlichkeit bringt uns aber die Schuld nicht, weil sie wesenhaft bös, relativ unüberwindlich oder natürlich fehlerhaft ist, sondern weil an und mit ihr in innigster Vereinigung die Schuld von Adam her gegeben ist.[1])

4. Die Existenz der Begierlichkeit muß als Folge des Verlustes der Gnade betrachtet werden. Die privatio gratiae ist demnach die Kehrseite der erbsündlichen Konkupiszenz.[2])

5. Von den angeführten Punkten kennt Augustin in der früheren Zeit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit vor allem die Identifizierung der Erbsünde mit der schuldhaften Begierlichkeit nicht.[3]) Die Solidarität des Geschlechtes mit dem Stammvater, ihre Grundlagen und viele andere Punkte werden nur kurz besprochen oder übergangen.[4]) Kurz die Angaben der ersten Zeit kommen nicht viel über gelegentliche Bemerkungen hinaus. Dadurch werden wir nicht mit einer abgerundeten Theorie wie in der späteren Periode, sondern nur mit einer bruchstückweisen, mangelhaften Darlegung bedacht. Obendrein veranlaßt der Kampf gegen die Manichäer den Kirchenvater manchmal zu Äußerungen, welche eine Erbsünde zu leugnen scheinen. Allerdings erweisen sie sich als unbedenklich, aber sie vermögen leicht irre zu führen.[5])

6. Augustin ist für die Frühscholastik die Quelle, aus der alle Meister schöpfen, nur daß sie ihn in verschiedener Richtung ausbeuten.

Während die einen, besonders die Viktoriner, am Wort hängen und gleich ihm die Erbsünde in der schuldhaften Begierlichkeit finden[6]), legen andere, namentlich Anselm von Canterbury, den Nachdruck auf den Verlust der Gerechtigkeit und kommen erst sekundär auf die Konkupiszenz zu sprechen.[7]) Im übrigen unterscheiden sie sich nicht wesentlich voneinander.

Selbst Abälard greift auf den Bischof von Hippo zurück, um in einseitiger Auslegung die Behauptung zu erhärten, die Erbsünde bestehe im debitum poenae aeternae.[8])

---

[1]) Vgl. S. 47ff. [2]) Vgl. S. 53ff. [3]) Vgl. S. 9. [4]) Vgl. S. 7ff. [5]) Vgl. S. 1ff. [6]) Vgl. S. 58, 85ff. [7]) Vgl. S. 59ff. [8]) Vgl. S. 155ff.

Er stellt sich damit wie Hugo von Rouen in direkten Gegensatz zur Kirchenlehre, welche gegen ihn das Schuldmoment in der Erbsünde festhält und betont, die Geburtssünde sei eine Erbsünde und keine Sünde der in den Körper eingeschaffenen Seele.[1])

7. Weder von Augustin noch von der Frühscholastik wird das Konstitutive und das Konsekutive am Reat der Erbsünde streng auseinander gehalten. Dies bleibt dem Thomismus, Skotismus und Nominalismus vorbehalten. Von ihnen werden dann auch die repräsentative Befugnis Adams und ihre Grundlagen schärfer ins Auge gefaßt.

Die katholischen Theologen der Neuzeit stellen sich endlich die Aufgabe, das Wesen der Erbsünde gegen Lutheraner und Reformierte und gegen Bajus und Jansenius zu bestimmen, indem sie betonen, die Schuld der Erbsünde stamme nicht von der Begierlichkeit des Neugeborenen, sondern von der ersten Übertretung Adams, die allen gemeinsam ist.

Sie lehnen auch die Lehre des Albertus Pighius und Ambrosius Catharinus ab, nach denen die Erbsünde die aktuelle Sünde Adams ist, sofern sie seinen Nachkommen äußerlich zugerechnet wird.

Desgleichen treten sie gegen Ansichten in die Schranken, welche schon von Augustin als irrtümlich verworfen werden. So z. B. gegen jene der Sozinianer und rationalistischen Aufklärungstheologen, welche eine Erbsünde nicht kennen, ebenso gegen jene von Kant, Schelling und anderen, die in der Erbsünde eine vorzeitliche Tatsünde des Menschen sehen. Auch Hegel, Schleiermacher und ihre Anhänger werden bekämpft, weil sie die Erbsünde für eine in der Natur des Menschen wurzelnde Notwendigkeit halten.

Neben diesen Klarlegungen beschäftigen sich die Theologen auch eingehend mit der thomistischen und skotistischen Doktrin.

Doch davon sowie von den Bewegungen der Hoch- und Spätscholastik soll eine spätere Untersuchung handeln.

[1]) Vgl. S. 163ff.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.





Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard,
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Fünfter Band,

Zweites und drittes Heft:

Dr. Eduard Weigl,

Die Heilslehre

des hl. Cyrill von Alexandrien.

Mainz 1905

Verlag von Kirchheim & Co.

G. m. b. H.

Die Heilslehre

des

hl. Cyrill von Alexandrien

von

Dr. **Eduard Weigl,**
Direktor des bischöfl. Klerikalseminars in Passau.

Mainz 1905
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Imprimatur.

Moguntiae, die 2. Martii 1905.

Dr. J. M. Raich,
Consil. eccl., Decan. eccl. cathedr. Mogunt.

Seiner Bischöflichen Gnaden

dem Hochwürdigsten Herrn

Dr. Antonius von Henle,

Bischof von Passau, Reichsrat der Krone Bayern etc. etc.,

dem hohen Förderer der Wissenschaften und Gönner
des Bischöflichen Klerikalseminars in Passau,

ehrfurchtsvollst und dankbarst gewidmet.

Vorwort.

Während über Augustinus, der in die Fragen des Heils und der Gnade stark eingegriffen hat, eine zahllose Literatur erstanden ist, läßt sich von seinem großen Zeitgenossen, dem hl. Cyrill von Alexandrien, nicht das gleiche sagen. Erst seit den Tagen des seligen Scheeben wird diesem Theologen, wie überhaupt der griechischen Theologie, wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Vor kurzem erschien eine Christologie Cyrills (Rehrmann A., die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, Hildesheim 1902). Sie beschäftigt sich fast ausschließlich mit der reinen Christologie. Es ist darum nicht verfrüht, wenn endlich auch eine cyrillische Heilslehre in die Öffentlichkeit tritt.

Der Verfasser hatte zuvor im Sinne, die Gnadenlehre Cyrills zu behandeln. Ohne stete Rücksichtnahme auf die christologisch-soteriologischen Grundgedanken des Heiligen schien das unmöglich. Es zeigte sich auch bald, daß die gesamte Gnadenlehre Cyrills aus seiner Heilsauffassung herauswächst und ständig damit verknüpft ist. Um diese Auffassung nicht zu verwischen, empfahl es sich, überhaupt die ganze Heilslehre darzustellen, freilich nicht in unserem jetzigen engeren Sinne, sondern wie es dem Gedankengange Cyrills entsprach. Weil bei unserem Autor alle Fragen des Heils christozentrisch betrachtet werden, erschien es zweckmäßig, im vorhinein Person und Stellung des Heilsmittlers zu fixieren. Ebenso mußte, um eine sichere Grundlage zu gewinnen, eine längere Einleitung vorausgeschickt werden.

Von höchster Stelle wurde neuerdings die Parole ausgegeben: *Ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ* (Ephes. 1, 10), allem in Christus ein Haupt und einen Mittelpunkt geben. Das ist das Motto, das wir der gesamten Heilslehre Cyrills überschreiben können. Es dürfte von Interesse sein, nachzuspüren, wie der berühmte Alexandriner, ein Wortführer der griechischen Ortho-

doxie, diesen Gedanken auffaßt, was er hineinlegt, wie er ihn im einzelnen entwickelt. Schließlich ist es ja doch immer eine der zentralsten Fragen: Welche Stellung nimmt Christus im Menschenleben ein, wie bringt er das Heil, wie ist er Haupt seiner Kirche, wie senkt sich der Gottessohn, sowie die ganze Trinität in den Menschen ein, um ihn zu reorganisieren und in eine höhere Ordnung hinaufzuheben? Es wäre angenehmer gewesen, der Arbeit den quellenhaften Charakter zu nehmen und ihr ein freieres Gepräge zu geben. Doch dürfte dem Leser an der unmittelbaren Kenntnis und Prüfung des Materials mehr gelegen sein. Außerdem wird er dadurch mit dem Autor und seiner Eigenart näher vertraut. Soweit als möglich sollten aber Fortgang und Klarheit der Darstellung keinen Eintrag erleiden. Über die an sich wertvolle, unter dem Namen Cyrills gehende Schrift contra Anthropomorphitas sei hier bemerkt, daß sie nachweislich eine Reihe Stellen und Gedanken enthält, die mit solchen in allgemein anerkannten Werken Cyrills oft wörtlich übereinstimmen. Es bleibt aber vorderhand unklar, ob die Zusammenstellung direkt von Cyrill oder von einem Fremden herrührt. Deswegen wurde sie zu Beweisstellen nicht eigentlich herbeigezogen.

Die monographische Literatur, welche über den Gegenstand in Betracht kommt, ist sehr spärlich. Wir erwähnen das Schriftchen von J. Kohlhofer (Cyrillus de sanctificatione, Wirceburgi, 1866, 8⁰, pgg. 117), das jedoch in die Kernfrage des inneren Zusammenhangs der Heilsgnade mit der Christologie nicht eingeht. Wohl aber hat es Scheeben verstanden, manche Gedanken unseres Autors zu verwerten. Wir verweisen besonders auf dessen Mysterien des Christentums (1. Aufl. 1865, 2. Aufl. 1898 ohne sachliche Veränderungen). Unter den älteren Autoren war auf die dogmengeschichtlichen Äußerungen des Petavius und Thomassinus Rücksicht zu nehmen.

Möge die Schrift einiges zur wissenschaftlichen Kenntnis und objektiven Würdigung der griechischen Vätertheologie beitragen!

Passau im Dezember 1904.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Vorbemerkung.

1. Cyrillus zierte den Patriarchenstuhl von Alexandrien vom Jahre 412—444, unstreitig als einer der größten griechischen Väter.[1]) Ihm war es noch beschieden, die theologisch-trinitarischen Kämpfe zu Grabe zu tragen[2]); seine Hauptbedeutung liegt jedoch auf dem Felde der gesamten Christologie, nicht zum wenigsten in der Heilslehre. Hier hat sich ihm Gelegenheit geboten, gegen die verschiedensten Häresien Stellung zu nehmen. Vornehmlich stieg sein Ruhm zum Mittagsglanz in der allseitigen Bekämpfung und Überwindung des Nestorianismus. Tätigkeit und Einfluß des Kirchenvaters waren so hervorragend, daß er in dieser Beziehung außer Athanasius und Augustinus kaum seinesgleichen hat.[3]) Ja, was christologisch-soteriologische Fragen anlangt, ist er mit Recht erste Autorität.[4]) Einzig ist auch die Anfeindung und Verkleinerung dieses Mannes von alten Tagen bis zum heutigen.[5]) Die Gegnerschaft ist erklärlich. Cyrill hat mit

[1]) Petavius, de trin. 8, c. 6, n. 7, rühmt ihn auctoritate primarius ac doctrina. Der Jansenist Arnauld in seinem übrigens orthodoxen berühmten Werke la perpétuité de la foi sur l'eucharistie, Paris 1669, tom. II, liv. V, chap. 14, pg. 493 ruft begeistert aus . . . Cyrille d'Alexandrie, que l'ont peut appeller avec raison le plus dogmatique et pour le dire ainsi le plus scolastique de tous les Pères.

[2]) In zwei verdienstvollen Schriften: Thesaurus de sancta et consubst. trinitate und De trinitate dialogi VII.

[3]) Vgl. Scheeben im Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte, III², S. 1285.

[4]) Thomass., De incarn. verb., l. 5, c. 7, n. 10: cuius auctoritas in enucleandis Christi mysteriis una maxime dominatur.

[5]) So von akatholischen Kirchenschriftstellern und Dogmenhistorikern, jüngst von Harnack in seiner Dogmengeschichte.

scharfen Geisteswaffen den Rationalismus auf der ganzen Linie der Christologie und Gnadenlehre im Aufkeimen vernichtet.

2. Über den Bildungsgang Cyrills sind wir leider nicht unterrichtet. Seine Schriften verraten aber tiefe philosophisch-theologische Schulung. Als geborener Alexandriner hat er sich selbe wohl an der dortigen philosophisch-katechetischen Schule erworben. Wenn wir sein Verhältnis zunächst zur Philosophie ins Auge fassen, so finden wir eine eingehende Bekanntschaft mit dem Bereiche des damaligen philosophischen Wissens.[1]) Das zeigt schon die Schrift contra Julianum, zu deren Abfassung ihn, wie er selber bekennt, viele aufgemuntert[2]), das zeigt auch die Zuhilfenahme und Verwertung philosophischer Spekulation für theologische Zwecke. Welcher Schule mag er folgen? Es ist naturgemäß, daß sich in seinen Schriften platonische Elemente vorfinden, allein weit entfernt von einer blinden Verehrung Platos, übt er im Gegenteil an einer Reihe platonischer Sätze strenge Kritik.[3]) Dazu bewog ihn namentlich die Stellungnahme gegen den Neuplatonismus, der seit dem 2. Jahrhundert heftige Feinde gegen das Christentum ins Feld stellte. Dies erhellt aus der Schrift gegen Julian sowie aus den Äußerungen gegen Origenes, der bekanntlich dem Platonismus und Neuplatonismus zu weit entgegenkam. Ersteren nennt er „einen getreuen Anwalt platonischer Hirngespinste (*τῆς Πλάτωνος εὑρεσιεπείας συνήγορος ἀκριβής*).“[4]) Gegen letzteren fällt er ein sehr herbes Urteil gerade aus dem Grunde, weil er die Sache des Glaubens und die Dogmen der Kirche zugunsten der hellenischen Philosophie alterierte. „Ihn haben unsere Väter als einen

---

[1]) Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, 8. Aufl., II, 136, meint, Cyrill von Al. sei ohne philosophische Bedeutung.

[2]) C. Jul. praef. (Migne, Patr. gr. 76, 508 d).

[3]) Gegen die Ewigkeit der Materie c. Jul. l. 2 (76, 584 b), gegen Emanation und mittelbare Schöpfung l. c. (76, 604).

[4]) C. Jul. l. 2 (76, 601 d). Vgl. l. c. (76, 589 a): *ὁ τῆς Πλάτωνος εὑρεσιλογίας εἰσάπαν ἀπηρτημένος.*

Verkehrer der Wahrheit abgetan (ἀπεκήρυξαν) und anathematisiert. Denn er dachte nicht wie ein Christ, sondern den Meinungen der Hellenen folgend, fiel er in Irrtum. Daher datiert seine Krankheit."[1]) Auch mit platonischen Gedanken in stoisch-philonischer Fortentwicklung zeigt sich unser Kirchenlehrer vertraut[2]), wie er anderwärts wieder aristotelische Anschauungen[3]) verwertet. Im einzelnen muß auf den Verlauf der Abhandlung verwiesen werden. Wir können aber dem Gesagten bereits entnehmen: Cyrill ist, wie überhaupt die bedeutendsten alexandrinischen Väter, Eklektiker.[4]) Ohne einem bestimmten Systeme ausschließlich zu folgen, wird aus den verschiedenen Schulen das Brauchbare aufgegriffen und für die Sache des Christentums verwertet.

Besondere formelle Anklänge an irgend einen Autor sind nicht zu entdecken.[5]) Wir haben allem Anscheine nach bereits an eine verarbeitete schulmäßige Anschauung zu denken, darauf weisen auch verschiedene Sätze hin, die des öfteren wiederkehren und wie Axiome klingen. Übrigens dreht sich der größte Teil der literarischen Tätigkeit Cyrills um spezifisch christliche, übernatürliche Wahrheiten, um Inkarnation und Gnade, die der rein philosophischen Spekulation ferner liegen. Sonst steht unser Autor auf dem Standpunkt, daß die philosophische Weisheit der Offenbarung entnommen sei[6]), daß sie nur Wahrheitsreste habe und irrtumslose Wahr-

---

[1]) In einem über Auferstehung und Präexistenzlehre handelnden Brieffragmente (77, 373 a).

[2]) Darüber später.

[3]) Über Kategorienlehre vgl. thes. ass. 11 (75; 145, 148), über τὸ ἀγέννητον ibid. ass. 31 (75, 444 d), in der Schöpfungslehre Berufung auf Aristoteles gegenüber Plato c. Jul. l. 2 (76, 593 a).

[4]) So Clem. Al., Athanasius; vgl. Kihn im Kirchenlex. von Wetzer u. Welte I², S. 530.

[5]) Wie z. B. bei Clem. Al. und Origenes in Anlehnung an Philo; vgl. Leop. Cohn, Philo Al., Berolini 1896, wo vol. I, Proleg. pg. 60 sqq. solche Stellen notiert sind.

[6]) „Aus dem Verkehre mit den Ägyptern, bei welchen viel vom allweisen Moses die Rede war", so c. Jul. l. 2 (76, 573 a).

heit bei ihr nicht zu holen sei. „Wem", ruft er aus, „sollen diejenigen, die nach Wahrheit streben, folgen, um einen unverfehlten, irrtumslosen Weg zu laufen? Welchen der Genannten (Plato und Aristoteles) sollen wir von Unrichtigkeiten freisprechen? Wem sollen wir das Lob spenden, daß er in keiner Weise gefallen? Was hätten sie auch für eine Autorität, andere zu überzeugen, sie, die doch so weit vom Wahren abgeirrt, daß sie nicht nur einander, sondern auch ihren eigenen Ansichten widersprechen?"[1]) Aus diesem Wirrwarr von Meinungen ist auf die Offenbarung zu rekurrieren, die keineswegs in enge Fesseln schlägt. „Sowohl für diejenigen, welche nach Annahme des Glaubens die Weisheit der Hellenen bewundert haben in einem Maße, daß sie deren Ansichten für besser als die unseren hielten, als auch für jene, welche Leuten Gefolgschaft leisten wollen, die die Wahrheit verdrehen, ferner für solche, welche die Richtigkeit der kirchlichen Dogmen lockern, ist folgender Ausspruch nützlich: „„Gehet nach Ämath Rabah und nach Geth im Lande der Philister. Sehet, ob ihre Grenzen weiter als die eurigen sind (Amos 6, 2)."" Denn weiter als das engbegrenzte Gerede der Hellenen ist die gottinspirierte Schrift, da sie das Licht der Wahrheit verkündet und die Kenntnis der Dogmen bringt."[2])

Damit ist auch schon angedeutet, welche Stellung Cyrill der Schrift und Tradition sowie dem kirchlichen Lehramte einräumt. Diese drei sind ihm unverrückbare Norm und Glaubensregel. Beide Testamente sind gottinspiriert, ein und derselbe Geist hat in ihnen gesprochen.[3]) An Nestorius schreibt er: „Es wird uns gar nützlich sein, wenn wir in den Schriften der Väter blättern und uns viele Mühe

[1]) C. Jul. l. 2 (76, 573 d). Als Beispiel für letztere Behauptung wird hier angeführt, wie Plato das eine Mal sage, daß die Idee für sich real existiere, ein anderes Mal wiederum, daß sie in den Gedanken Gottes ohne eigene Subsistenz existiere.

[2]) In Amos 6, 2 (71, 517 a); vgl. in Joel. 3, 4—6 (71, 393 a).

[3]) In Luc. 10, 34 (72, 681 d). Fast kein Zitat vergeht, wo nicht die Schrift inspiriert heißt.

damit geben und uns selber prüfen, ob wir im Glauben sind, indem wir unsere Ansichten mit den richtigen, untadelhaften Ansichten jener konformieren."[1]) Der richtige Glaube wurde von Anfang an den Kirchen durch die Apostel und Evangelisten übergeben, die Augenzeugen und Diener des Wortes waren.[2]) Ebenso ist die Auslegung und Erklärung der Schrift ihren Vorstehern anheimgegeben.[3]) Von den zwei allgemeinen Synoden, welche Cyrills Tätigkeit vorausgehen, wird nur das Nicänum erwähnt, wo die Väter vom hl. Geiste erleuchtet gesprochen haben[4]), oder, wie es auch heißt, wo „nicht die Väter sprachen, sondern der hl. Geist Gottes und des Vaters es war, der in ihnen sprach."[5]) Über dogmengeschichtliche Entwicklung spricht er einen sehr vernünftigen Satz aus, wenn er auf den Einwurf der Nestorianer, das Nicänum habe nicht von Gottesgebärerin gesprochen, erwidert: „Wenn auch die Synode dies Wort nicht erwähnte, handelte sie doch in löblicher Weise; denn in jener Zeit wurde etwas derartiges nicht in Streit gezogen. So war es auch nicht notwendig, Nichtbestrittenes aufs Tapet zu bringen."[6]) Schrift und Väter sind dem Heiligen „der königliche und gangbare Weg"[7]), „der königliche und irrtumslose Weg"[8]), auf den er sich unzähligemal beruft. Das gilt vornehmlich dort, wo es sich um strenge Mysterien handelt, die über den Verstand hinausragen. So sagt er zur schwierigen Frage, wie der Emmanuel aus einem vollendeten Menschen und dem Gott Logos bestehen könne, ohne daß zwei Söhne und zwei Christus entstehen: „Es ist nicht in der Ordnung, die alte, von den Aposteln selber auf uns gekommene Überlieferung durch überflüssige Erörterungen

---

[1]) Ep. 4 (77, 45a).
[2]) Ep. 17 (77, 108b).
[3]) In Luc. 10, 34 (72, 684a).
[4]) Ep. 17 (77, 108c), cf. de trin. dial. 1 (75, 665).
[5]) Ep. 1 (77, 16b).
[6]) Ep. 10 (77, 64b).
[7]) In Joan. 6, 38, 39 (73, 533a): ὁδὸς ἡ βασιλική τε καὶ τετριμμένη.
[8]) Adv. Nest. l. 2, c. 2 (76, 72c): βασιλικὴ καὶ ἀδιάστροφος τρίβος.

zu bemängeln, oder Dinge, die über den Verstand hinausgehen, spitzfindigen Untersuchungen zu unterwerfen, oder wie Schiedsrichter kühn hervorzutreten und zu sagen: Das ist recht und das ist nicht recht. Ist es nicht weit besser, dem allweisen Gott den Weg seiner Ratschlüsse zu überlassen, und das, was von ihm wohl beschlossen worden, nicht gottlos zu tadeln?"[1]) Übrigens sucht Cyrill auch in solche Mysterien einzudringen, freilich bleibt er sich stets bewußt, den letzten dunklen Rest derselben nicht ergründen zu können. Das und nicht etwa einen blinden Glauben bedeutet es[2]), wenn er sagt: Solche Wahrheiten sind mit Stillschweigen und mit Glauben, der die Erkenntnis übersteigt, hinzunehmen (*σιωπῇ καὶ πίστει τῇ ὑπὲρ νοῦν τιμώμενον*).[3]) Wegen dieses ihres konservativen Charakters ist die cyrillische Theologie für uns auch insofern bedeutungsvoll, als sie einen Rückschluß auf die in manchen Punkten dunkle Lehrauffassung früherer Väter, namentlich des Irenäus und Athanasius verstattet.

3. Im einzelnen zitiert Cyrill nur zweimal eine Reihe von Vätern namentlich und wörtlich.[4]) Seine Grundanschauungen wurzeln in Gedanken, wie sie in der Linie Paulus, Irenäus, Athanasius liegen. Von letzterem, als seinem Vorgänger auf dem Patriarchenstuhl, spricht er öfters mit größter Verehrung als von dem Manne, „der den Redereien der gottlosen Häretiker eine unbesiegliche, apostolische Wissenschaft entgegenhielt, der durch seine Schriften wie mit einer Salbe die Welt erfreute, der in bezug auf Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit seiner Lehranschauungen bei allen in gutem

---

[1]) De rect. fide ad Theod. c. 18 (76, 1157d sq.).

[2]) So der Vorwurf Harnacks, Dogmengesch. 3. Aufl., 2. Bd., S. 331.

[3]) In Joan. 6, 64 (73, 604d).

[4]) De rect. fide ad Regin. c. 10 (76, 1212ff.) werden Stellen aus hanasius, Attikus, Antiochus, Amphilochius, Ammon von Adrialis, Johannes von Konstantinopel, Severian, Vitalius und Theo-, im Apolog. pro XII Cap. contr. Orient. an. 12 (76, 381ff.) n aus Gregor von Nyssa, Basilius und Athanasius zitiert.

Rufe steht."[1]) Während Irenäus und auch Athanasius im großen und ganzen noch stark platonische Elemente aufweisen[2]), ist bei ihm die streng platonische Denkweise bereits abgestreift. Man wird nicht fehl gehen, zu behaupten, daß bei diesem Kirchenvater eine auf Grund der Schrift und Väterlehre fußende, unter Zuhilfenahme philosophischer Ideen fortgebildete, schon weit entwickelte einheitliche Lehranschauung vorhanden ist. Diese Verwertung und Abschließung der vorhandenen Ergebnisse hat ihm bei den Alten schon mit bezug auf die Darstellung der Trinitätslehre den Titel *σφραγὶς τῶν πατέρων* (Anastasius Sin. *ὁδηγὸς*, c. 7, M. 89, 113) erworben. Ähnliches gilt von seiner gesamten Theologie. Mit Recht wurde er auch von Eulogius eine Säule der Akribie (*γνώμων τῆς ἀκριβείας*) genannt[3]), denn wie Scheeben gut bemerkt, „strebt er gegenüber der freien Behandlungsweise bei den Vätern eine strengere, wissenschaftliche Methode in Hinsicht auf systematische Ordnung, dialektische Form und scharfe, knappe Zusammenfassung der Gedanken einzuhalten, und verhält sich so zu den älteren griechischen Vätern in ähnlicher Weise wie der hl. Thomas zu den lateinischen."[4]) Freilich hat Cyrill keine einzige streng systematische Schrift verfaßt. Außer den Schriften über Trinität, welche einigermaßen an scholastische Behandlung erinnern, sind sämtliche dogmatische Schriften Gelegenheitsschriften mit polemischem Charakter, der größte Teil seiner anderen Werke Schriftkommentare mit reichem dogmatischen Inhalte. Allein wenn er auch nirgends in seinen Schriften ein eigentliches System entwickelt, so weist doch alles darauf

---

[1]) Epist. 1 (77, 13), vgl. de rect. fid. l. c. (76, 1209): *ὁ τρισμακάριος καὶ διαβόητος εἰς εὐσέβειαν Ἀθανάσιος.*

[2]) Cf. Iren. adv. haer. IV, 20, 5: *μετοχὴ Θεοῦ ἐστι τὸ γινώσκειν Θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ.* Über Athanasius vgl. die Arbeiten von L. Atzberger, die Logoslehre des hl. Athanasius, 1880, und H. Sträter, die Erlösungslehre des hl. Ath., 1894.

[3]) Vgl. Migne, P. gr. 68, 41.

[4]) Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon III[2], S. 1287.

hin, daß er sich im Geiste über eine ganz bestimmte Anschauung klar gewesen. Auch nicht etwa allmählich klärten und läuterten sich die cyrillischen Gedanken, um schließlich feste Gestalt zu gewinnen. Seine christologischen und soteriologischen Ideen sind schon vor Ausbruch der nestorianischen Häresie im wesentlichen grundgelegt.[1]) Darum konnte er gleich im Anfange des Streites mit ungeahnter Energie und Sicherheit in den Kampf eintreten, wenn auch naturgemäß seine Auffassung noch eine gewisse Durchbildung erfuhr. Er hat sie aber auch in keinem sachlichen Punkte später modifiziert, wir haben nur die ausgereifte Frucht des ganzen vorhandenen Keimes.

Ansätze zu einem größeren Heilssysteme finden sich schon bei Paulus. Irenäus[2]), Origenes, Athanasius haben diese Ideen erweitert. Bei Cyrill finden wir das allseits vertieft. Er ist wohl der erste, der eine so entwickelte, den inneren Zusammenhang zwischen den Hauptmysterien so hervorkehrende, die übernatürliche Seite so stark betonende Heilslehre auf orthodoxer Grundlage gibt.

Cyrill, obwohl Alexandriner, ist keineswegs unter das Gros der Allegoristen zu reihen. Gerade der wertvollste Kommentar zu Johannes sowie die Schriften christologisch pole-

---

[1]) Für diese Behauptung sei auf die Arbeit verwiesen, insbesondere auf die Zitate aus älteren und jüngeren Werken C.s für die gleichen Wahrheiten. Was speziell die Christologie betrifft, so sind die neueren Autoren wie Harnack (Dogmengeschichte), Bardenhewer (Patrologie), Rehrmann (Christologie Cyrills) der Anschauung, daß die Schriften der vornestorianischen Periode gegenüber denen der nestorianischen an Unbestimmtheit und Unsicherheit leiden. Diesem Urteil vermag ich nicht in allweg zuzustimmen.

[2]) Joh. Werner, der Paulinismus des Irenäus, 1889 (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchr. Lit.) ist der Meinung, des Ir. Heilsbegriff weiche, wenn auch nicht formell, so doch inhaltlich in llen entscheidenden Punkten von Paulus ab. Wir können den dortigen führungen (über Fassung der Sünde, Sündenvergebung, über die ive Seite des Heils, über das Heil als etwas Zukünftiges, als ıt, nicht als Quelle der Sittlichkeit bei Ir.) nicht zustimmen. W. ngt Wahres mit Falschem.

mischer Natur bewegen sich durchweg im Literalsinne. Auch stellt er in den alttestamentlichen Kommentaren, wo die mystische Deutung stärker hervortritt, den sensus literalis voran, dem er den „tieferen Sinn“, den sensus mysticus folgen läßt (vgl. den Glaphyrakommentar). Überhaupt zeichnen sich Cyrills Schriften durch einen nüchternen gesunden Sinn aus.

Einleitung.

Cyrills Hauptgedanken über Trinität, Schöpfung und Urstand, Sündenfall, Restaurationsplan.

Erstes Kapitel. Das immanente göttliche Sein und Leben und dessen Offenbarung nach außen.

§ 1. Das trinitarische Wesen Gottes, Ausgang und Stellung der einzelnen Personen.

Gott ist die Fülle des Seins und Lebens.[1]) Dies zeigt sich im Innern der Gottheit namentlich in den trinitarischen Produktionen. Erst wenn man dies innergöttliche Sein und Leben näher erwägt, läßt sich ein volleres Verständnis für die übernatürliche Wirksamkeit Gottes nach außen gewinnen.[2]) Wir betrachten darum zunächst das trinitarische Wesen Gottes, Ausgang und Stellung der einzelnen Personen.

„Einfach und ohne Zusammensetzung ist die Natur des höchsten Wesens. Sie hat zwar die Besonderheiten der Hypo-

---

[1]) In Js. 44, 11, 12 (70, 929 d), ibid. 45, 8 (70, 957 d).

[2]) Sehr richtig bemerkt Scheeben, Mysterien etc., S. 131: „Nichts ist so wahr, als daß die Lehre von der Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Vater allein uns den Schlüssel gibt zum Verständnis unserer Erhebung zu Kindern Gottes, und wir brauchen daher keinen Anstand zu nehmen, zu behaupten, daß Gott eben deshalb, um uns über unser übernatürliches Verhältnis zu ihm aufzuklären, das Innere der Dreieinigkeit offenbart habe.“

stasen, insofern sie sich in unterschiedliche Personen und Namen ausbreitet (*προσώπων τε καὶ ὀνομάτων διαφοραῖς ἐξευρυνομένη*) und in die hl. Trias auseinandergeht, aber vermöge ihrer physischen Einheit und der allseitigen unvergleichlichen Identität läuft sie in ein Wesen zusammen, nämlich in Gott, dem Namen und der Sache nach, so daß in jeder Person die ganze Natur zu denken ist und dazu auch noch das, was ihr eigentümlich ist, nämlich dasjenige, was auf die Hypostase geht. Jedes bleibt, was es ist, aber durch die physische Einheit mit den beiden anderen hat es auch jene in der eigenen Natur. Denn der Vater ist im Sohne und Geiste, wie auch der Sohn und das Pneuma im Vater und ineinander sind."[1]) Diese bündige Erklärung über das trinitarische Wesen Gottes faßt Cyrill anderwärts kürzer durch die bei ihm konstante Formel: eine Natur in drei Personen (*μία φύσις ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι*)[2]), indem für das Gemeinsame in der Trinität durchweg der Ausdruck *φύσις*, für die besondere Existenzweise *ὑπόστασις* gebraucht wird. Die charakteristische Bezeichnung für die drei Hypostasen liegt in den Namen: Vater, Sohn und Geist, wie auch der Heiland selber bei Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses, speziell aber im Taufmandate diese Bezeichnungsweise verwendete. „Offenbar ließ er mit Absicht Bezeichnungen, durch welche es rein unmöglich war, uns die Trias zu offenbaren (nämlich die essentiellen Eigenschaften wie Inkorruptibilität, Unsterblichkeit, Unsichtbarkeit), weg, wählte aber vor allen anderen diejenigen Namen aus, welche die spezielle Existenzweise einer jeden in Betracht kommenden Person am genauesten darstellen (= die notionalen Eigenschaften)."[3])

---

[1]) De trin. dial. 7 (75, 1092 d).

[2]) De trin. dial. 3 (75, 837 c), adv. Nest. l. 5, c. 6 (76, 240 c), de rect. fid. ad Regin. or. II c. 51 (76, 1405 c).

[3]) De trin. dial. 2 (75, 721 c.), vgl. in Joan. 17, 6—8 (74, 500 b).

1. Die Zeugung als erste göttliche Produktion.

Der Vater, allein ungezeugt,[1]) ist das Prinzip aller Dinge, „die höchste Wurzel, über welche hinaus nichts mehr existiert".[2]) Aus der höchsten Wurzel sprießt der Sohn hervor, mit dem Vater ewig und in allem gleich „mit einziger Ausnahme der Zeugungstätigkeit (τοῦ τεκεῖν), denn dies kommt nur Gott Vater zu."[3])

Aus den Offenbarungsbegriffen Vater und Sohn bestimmt Cyrill die Proprietäten einer jeden Person: für den Vater, daß er wesentlich und ständig Erzeuger, für den Sohn, daß er wesenhaft Gezeugter ist.[4]) Weil alles, was gezeugt ist, gleicher Natur mit dem Erzeuger sein muß[5]), so hat der Sohn mit dem Vater volle Konsubstantialität.[6]) Dieser substantielle Ausgang ist aber nicht derart, daß eine neue Substanz, eine neue Natur entstünde. „Er ist nicht von des Vaters Substanz getrennt, sondern selber im Vater existierend und in seiner Natur den Erzeuger darstellend."[7]) Denn „wenn Gott unkörperlich, so gebiert er ohne Trennung und zeugt ohne Scheidung, wie auch das Feuer aus sich das Licht hervorbringt und keine Scheidung erleidet, mag auch das, was aus demselben hervorgegangen, begrifflich irgendwie trennbar sein."[8]) Man kann dies Geheimnis, einerseits der Wesensgleichheit, anderseits der Wesensidentität, nicht besser darstellen als mit dem Bilde der Sonne. „Wie die Sonne im Glanze ist, der von ihr ausgegangen, und der Glanz in

---

[1]) De trin. dial. 2 (75, 713 ff.). Hier und anderwärts auch ausführliche Erörterungen, daß τὸ ἀγέννητον nicht zur Natur Gottes gehöre, sondern ein Relativbegriff negativer Art sei, der bloß dem Vater eigne.

[2]) De trin. dial. 2 (75, 721 d).

[3]) L. c.

[4]) Vgl. wie treffend Cyrill die Arianer ad absurdum führt de trin. dial. 2 (75, 777 f.), cf. ibid. (75, 781 b), homil. pasch. 15 (77, 737 b).

[5]) De trin. dial. 2 (75, 781 a), in Joan. 15, 1 (74, 345 c, d).

[6]) Homil. pasch. 15 (77, 737 c), de trin. dial. 5 (75, 949 a), thes. ass. 4 (75, 52).

[7]) Hom. pasch. 15 (77, 737 c).

[8]) Thes. ass. 4 (75, 44 c).

der Sonne, von der er ausgegangen, so ist der Vater im Sohne und der Sohn im Vater, der Zahl nach in eine Zweiheit geschieden, insofern sie hypostatisch existieren, der Identität der Natur nach in eine Gottheit vereinigt."[1])

Zum Ausdrucke der allseitigen Wesensidentität heißt der Sohn das genaueste Bild des Vaters[2]), sein Antlitz[3]), die Gestalt des Erzeugers, welche den Erzeuger völlig in sich zur Darstellung bringt[4]), die wahre Frucht seiner Substanz[5]), der Ausdruck seiner Hypostase (Hebr. 1, 3)[6]), seiner Lebensfülle[7]), der Wohlgeruch des väterlichen Wesens, der den Erzeuger offenbart, wie der Wohlgeruch der Blume deren Wesen kundgibt[8]), er ist der Logos κ. ἐξ., der ausspricht, was im Vater ist, wie die Rede, wenn sie herausdringt, die innersten Gedanken offenbart.[9]) Zur äußeren Darstellung der inneren Beziehungen, wie sie in der ersten göttlichen Produktion stattfinden, eignen sich gerade die Relativbegriffe Vater und Sohn in trefflicher Weise; die eine Bezeichnung involviert die andere.[10])

2. Die Hauchung als zweite göttliche Produktion.

Der hl. Geist, vom Vater und Sohne ausgehend, bringt in sich das trinitarische Wesen zum Abschluß, weshalb er die Vollendung der Trinität (*συμπλήρωμα, συμπληρωτικὸν τῆς*

---

[1]) Thes. ass. 12 (75, 183 b): *σφιγγόμενοι* = zusammengepreßt, gedrängt, vgl. die ähnlichen Ausdrücke *εἰς μίαν θεότησος φύσιν συνιοῦσά τε καὶ συνειλημμένη ἡ ἁγία Τριάς*, in Joan. 14, 11 (74, 216 b), was nur auf die Zusammenfassung der Hypostasen geht.

[2]) Thes. ass. 32 (75, 553 a), ibid. ass. 12 (75, 185 a), de trin. dial. 5 (75, 948 d).

[3]) De trin. dial. 5 (75, 945 a), in Os. 5, 15 (71, 161 a).

[4]) Thes. ass. 12 (75, 185 a).

[5]) In Joan. 17, 18, 19 (74, 540 c).

[6]) Thes. ass. 3 (75, 49 d).

[7]) In Luc. 22, 19 (72, 908 d).

[8]) Thes. ass. 32 (75, 465 a).

[9]) In Joan. 8, 29 (73, 844 b).

[10]) Thes. ass. 32 (75, 553 b), de trin. dial. 2 (75, 732 c).

Τριάδος)[1]) heißt. Wenn auch an einzelnen Stellen der Ausgang desselben aus Vater und Sohn (in Parallelstellung) insinuiert wird[2]), so ist doch die fast ausschließliche Bezeichnung diejenige, welche das organische Verhältnis, die Ordnung des Ausgangs zum Ausdruck bringt, nämlich daß der Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe, oder wie sich auch Cyrill ausdrückt: vom Vater im Sohne.[3]) Dieser Ausgang ist ein substantieller und physischer[4]), so daß einerseits ein Wesen mit den übrigen Personen, anderseits eine eigene Hypostase gegeben ist.[5]) Wie für den Sohn der Begriff Zeugung, so ist für den Ausgang des Geistes der Begriff Hauchung festzuhalten. Im Kommentar zu Johannes (14, 16) heißt es: „Deswegen hauchte Christus auf körperliche Weise (die Apostel an), um zu zeigen: Wie aus dem menschlichen Munde der Hauch körperlich hervorgeht, so quillt auch aus dem göttlichen Wesen auf der Gottheit würdige Weise deren Pneuma hervor (*προχεῖται*)".[6])

Wenn wir Stellung und Natur des Geistes näher ins Auge fassen, ergibt sich gegenüber der lateinischen Auffassung eine zweifache Modifikation:

a) Der Geist ist den lateinischen Vätern das Produkt

---

[1]) Thes. ass. 34 (75, 608), in Joan. 15, 26 (74, 417 a).

[2]) De rect. fid. ad Regin. or. II c. 51 (76, 1408 b): *δι' ἀμφοῖν*, in ep. II ad Cor. 1, 21, 22 (74, 921 c): *ἐν ἀμφοῖν*.

[3]) Thes. ass. 33 (75, 577 a): *διήκει ἐν τῷ Υἱῷ φυσικῶς τε καὶ οὐσιωδῶς παρὰ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα.*

[4]) L. c. (75, 585 a), in Joan. 3, 5 (73, 244 c).

[5]) Thes. ass. 33 (75, 568 c): *ἰδιοσύστατος*.

[6]) In Joan. 14, 16, 17 (74, 257 d). Dies Bild wird mehrfach gebraucht, so de trin. dial. 7 (75, 1092 c): *δίκην τοῦ καθ' ἡμᾶς καὶ ἀνθρωπίνου πνεύματος, εἰ καὶ ἐν ὑποστάσει νοοῖτο.* Vor Cyrill hat besonders Basilius den Vergleich durchgeführt (vgl. Scholl, d. hl. Basilius Lehre von der Gnade, 1881, S. 160), während bei Athanasius die begriffliche Fassung bezüglich des Ausgangs d[illegible]tes noch nicht so präzise erscheint (vgl. Atzberger L., di[illegible]
zeichnungen für den Ausga[illegible]
in Joan. 3, 5 (73, 244 c); *δι*[illegible]
17, 18, 19 (74, 540 d).

des göttlichen Wollens, der Repräsentant der Wechselliebe zwischen Vater und Sohn. Cyrill leugnet das nicht, allein er berührt nirgends das Wesen des Geistes nach dieser Seite hin. Weil aber der Geist Abschluß der Trinität ist, wird ein anderes Moment durchwegs hervorgehoben. Der Geist erscheint ihm als der Ausdruck der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens, wie es vom Vater durch den Sohn auf ihn substantiell aus- und übergeht und zwar gerade mit Rücksicht auf die innere Vollendung desselben.[1]) Er heißt deswegen Frucht und Beschaffenheit seines Wesens (*ὥσπερ τις καρπὸς ἢ ποιότης τῆς οὐσίας αὐτοῦ*)[2]), Ausdruck der göttlichen Heiligkeit (*ποιότης ὥσπερ τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ*).[3]) Keineswegs aber ist die Heiligkeit eine persönliche Eigentümlichkeit des Geistes, sie wird ihm nur aus diesem Grunde appropriiert.

b) Wie der Sohn Bild des Vaters, so heißt der Geist mit Vorzug Bild des Sohnes. Der Ausdruck, anlehnend an Röm. 8, 29[4]), ist den griechischen Vätern geläufig als Konsequenz der Auffassung vom Ausgange des Geistes. Aus diesem Grunde wird auch die Beziehung des Geistes zum Sohne, dessen Existenz in und aus der Substanz des Sohnes stark betont. Auch sonst werden Ausdrücke verwendet, welche denen analog sind, die das Verhältnis des Sohnes zum Vater charakterisieren. So ist ihm der Geist wie der Duft, der aus der Blume strömt[5]), er ist der Sinn (*νοῦς*) Christi, der alles, was in Christus ist, den Schülern mitteilt (*διαλέγεται*)[6]), er ist die natürliche, lebendige Energie und Qualität des Sohnes.[7])

---

[1]) Vgl. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik II, 1878, S. 374: „Den Griechen ist der Geist = *πνεῦμα* als spiramen, resp. signaculum naturae et vitae divinae ex Patre per Filium procedentis."

[2]) Thes. ass. 24 in fin. (75, 617 b), cf. in Joan. 14, 16, 17 (74, 260 a).

[3]) In Joan. 14, 23 (74, 292 d).

[4]) Cyrill exemplifiziert darauf in Joan. 17, 18, 19 (74, 541 d).

[5]) In Joan. 16, 14 (74, 449 b).

[6]) Thes. ass. 24 (75, 584 c).

[7]) L. c. (75, 604).

Diese Bezeichnungen bringen freilich zunächst die Konsubstantialität des Geistes mit dem Sohne zum Ausdrucke[1]), allein diese Erklärung befriedigt nicht in allweg, zumal an den Stellen, wo die Betonung der Konsubstantialität wenig oder gar nicht in Betracht kommt.[2]) Vielleicht liegt ein Erklärungsgrund auch im Verhältnis der beiderseitigen Produktionen, der Zeugung und Hauchung, und soll jene Bezeichnungsweise auch ausdrücken, wie die zweite Produktion aus der ersten hervorgeht und mit ihr in innerem lebendigen Zusammenhang steht, so daß die zweite die erste wesentlich voraussetzt und in derselben enthalten ist, wie auch wiederum die erste nach der zweiten strebt und damit sich vollendet. Solcher Weise wird auch der Ausdruck, daß der Geist im Sohne ausgehe, verständlicher.

Das Gesagte läßt erkennen, wie die persönlichen Proprietäten in Gott blos auf die Ordnung unter den Personen, auf ihr inneres Ursprungsverhältnis gründen, und wie demzufolge beide Produktionen verkettet sind.

§ 2. Die Offenbarung Gottes nach außen, besonders nach ihrer übernatürlichen Seite.

1. Was die Tatsache der Offenbarung nach außen anlangt, so lassen sich aus den Schriften des Heiligen drei Hauptgedanken herausschälen.

An der Spitze der gesamten Spekulation steht der Satz: Im ganzen Seinsbereiche gibt es eine zweifache Art von Wesenheiten (*δύο φύσεις*): die ungeschaffene göttliche Wesenheit oder Natur und die geschaffene, die von Gott ohne geschöpfliche Vermittlung aus dem Nichts ins Dasein gerufen wurde.[3]) So bestimmt Cyrill mit Berufung auf die Schrift

---

[1]) Vgl. Scheeben, Handbuch

[2]) Z. B. in Joan. 17, 18, 1

[3]) De trin. dial. 1 (7

korrekt den obersten Einteilungsgrund aller Dinge, indem er hiebei energisch gegen die platonische und neuplatonische Schöpfungslehre polemisiert.

Der zweite Hauptsatz ist: die ungeschaffene Natur ist ihrem Wesen nach inkorruptibel und unvergänglich (*οὐσιωδῶς ἄφθαρτον καὶ ἀνώλεθρον*)[1]), die geschaffene korruptibel und vergänglich. „Was geschaffen ist, fällt notwendig der Korruption anheim, und was einen Anfang seines Seins hat, muß auch durchaus dem Ende entgegengehen“[2]). Cyrill versteht hierunter „ein Rückkehren zum Anfang, zum Nichtsein“.[3]) Er will hiemit den Unterschied zwischen dem ungewordenen Schöpfer und dem gewordenen Geschöpfe geltend machen. Ersterer hat den Lebensgrund in sich, letzteres außer sich, und darum ist es seiner Natur nach vergänglich.

Wie soll, und damit kommen wir auf den dritten Hauptgedanken, diese Korruption und Vergänglichkeit der geschaffenen Natur in wünschenswerter Weise beseitigt werden? Allgemein läßt sich antworten: durch irgendwelche Teilnahme an der inkorruptiblen Natur, am Logos als dem Ausdrucke der väterlichen Lebensfülle. Cyrill sagt[4]): „Da der Logos der Kreatur nicht nur verleiht, daß sie ins Sein gerufen ist, sondern die durch ihn geschaffene (Kreatur) auch trägt (*συνέχει*), so mischt er sich den Dingen, die das ständige Sein nicht auf Grund ihrer eigenen Natur haben, irgendwie ein und wird das Leben für das Seiende, damit es im Sein bleibe und erhalten werde, jedes nach dem eigenen Maße seiner Natur (*κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστον τῆς φύσεως ὅρον*). Folgerichtig sagt er (der Evangelist, nachdem er zuvor von der Erschaffung geredet): „„Was geworden ist, es war in ihm Leben.““[5]) Er

---

[1]) In Joan. 1, 14 (73, 160 b), ibid. 14, 19 (74, 277 a), de trin. dial. 7 (75, 1081 d), in Js. 44, 11, 12 (70, 929 d).

[2]) Homil. pasch. 15 (77, 744 a), vgl. in Joan. 14, 20 (74, 277 b).

[3]) In Joan. l. c.

[4]) Joan. 1, 3, 4 (73, 85 ff.).

[5]) ...n bei Clem. Al., Orig., Tertull. ist diese Texteinteilung

sagt nicht bloß: „„Durch ihn ist alles geworden"", sondern auch, wenn etwas geworden ist, „„war in ihm das Leben"", d. h. der eingeborene Gott Logos, das Prinzip und der Träger (ἀρχὴ καὶ σύστασις) des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen. Denn als das wesenhafte Leben schenkt er den Seinsdingen das Sein, Leben und Bewegtwerden (Apg. 17, 28), nicht etwa derart, daß er in Weise der Teilung und Veränderung die von Natur aus verschiedenen Dinge durchdringe, sondern die Kreatur glänzt für sich selber durch die unsagbare Weisheit und Kraft des Demiurgen. Eins ist das Leben aller, umfassend jedes Ding, wie es demselben ziemt und wie es teilzunehmen vermag." Mit Berufung auf eine johanneische und paulinische Äußerung wird hier eine natürliche Teilnahme an der Person des Logos zum Zwecke der natürlichen Fortexistenz des Geschöpfes gelehrt. Das bedeutet nichts anderes als die Einwohnung der Gottheit, näherhin des Logos secundum essentiam in allen Dingen der geschaffenen Art.[1]) Diese Gedanken erinnern durchaus an den *Λόγος σπερματικός* der Stoiker, wie derselbe, durch das Weltall verbreitet, alles trägt, ordnet und zusammenhält, oder an den philonischen Logos, der in den Hauptzügen der stoische ist. Wir sehen auch, wie diese Ideen in völlig christlicher Form verarbeitet sind. Die pantheistische bezw. emanatistische Auffassung wird abgestreift und deutlich gegen die stoische Vorstellung Front gemacht, nach welcher die pneumatische Grundkraft, der Logos, sich in den einzelnen Dingen in Teilkräfte verzweigt, als deren Seele und treibende Kraft, derart, daß diese Teilkräfte mit der Urkraft, der sie entsprungen, als Teile derselben in ununterbrochener Verbindung stehen.[2]) Nur so wird es verständlich, wie Cyrill sagen kann, daß der erhaltende Logos nicht in Weise der Teilung oder Veränderung die verschiedenen Natur-

---

[1]) Cf. in Joan. 1, 4 (73, 93 a).

[2]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl. 1880, III, 1 S. 368, 394.

dinge durchdringe und daß die Kreatur als selbständiges Wesen in der Kraft des einen Demiurgen glänze.

Auch der Gedanke, daß sich der Logos an die Kreatur nur nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit und deshalb nur in verschiedenem Grade mitteilen könne, findet sich in den vorgenannten Systemen.

Damit hat das Geschöpf zwar Existenz und Bestand, aber es ist doch nur ein geringer Grad von Teilnahme an der göttlichen Unversehrtheit und Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία καὶ ἀνωλεθρία*). Allerdings komme, sagt Cyrill[1]), der Schöpfer einigermaßen der Schwäche der Naturen entgegen und verleihe ihnen auf künstliche Weise eine gewisse Fortdauer durch die Möglichkeit der Fortpflanzung eines jeden Dings nach seiner Spezies, — ein Gedanke, wie er ebenfalls den alten Philosophenschulen geläufig ist.[2]) Allein auch diese Art künstlicher Beihilfe gewährt nur eine schwache Teilnahme an der göttlichen Lebensfülle. Gibt es aber vielleicht noch eine andere Teilnahme am göttlichen Leben, die ein reicheres Maß von Lebensfülle, von Unvergänglichkeit bietet?

„Wenn die der Korruption (*φθορά*) unterworfene Natur zur Inkorruption erhoben werden soll, kann dies nur geschehen, wenn die über jede Korruption und Veränderung erhabene Natur in die Kreatur herabsteigt, das Darniederliegende in gewisser Weise zur eigenen Güte emporhebt und durch Mitteilung und Vermischung mit sich selber gleichsam aus den der Kreatur gezogenen natürlichen Schranken heraushebt und, was aus sich nicht so beschaffen ist, zu ihrer Beschaffenheit umbildet."[3]) Weiterhin sagt Cyrill mit Bezug auf die Menschen: „Kein Geschöpf besitzt auf Grund

---

[1]) In Joan. 1, 3, 4 (73, 88b).

[2]) Nach Zeller a. a. O. III, 2, S. 135 findet sich der Gedanke schon bei den Neupythagoräern, auch bei Aristoteles und Plato.

[3]) In Joan. 17, 22 (74, 564d). Allerdings ist hier zunächst von Christus und der Inkarnation die Rede, der Satz aber wird allgemein ausgesprochen und bildet ein cyrillisches Axiom, ganz ähnlich ibid. 1, 14 (73, 160b); vgl. auch die nächstfolgenden Zitate.

seiner Natur die Aphtharsie und Unvergänglichkeit . . . . Damit also, was aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen, nicht wiederum zum Nichts zurückkehre, vielmehr ständig erhalten bleibe — das war ja Idee des Schöpfers —, machte ihn (den Menschen) Gott seiner eigenen Natur teilhaft. Er hauchte nämlich in sein Angesicht das Pneuma des Lebens, das Pneuma seines Sohnes. Denn er ist das Leben mit dem Vater, der alles im Sein erhält."[1]) Solche und ähnliche Stellen weisen neben der gewöhnlichen natürlichen Teilnahme am Logos noch auf eine besondere außerordentliche hin. Sie legen ihrem ganzen Zusammenhange nach auch eine Teilnahme nahe, die über das Maß der schöpferisch gewährten hinausgeht, nach unseren Begriffen eine übernatürliche Teilnahme (secundum gratiam). Erst hiemit gelangt das Geschöpf zur eigentlichen, möglichst vollen Unversehrtheit und Unvergänglichkeit und gerade letzteres bildet bekanntlich nach Cyrill das hervorstechendste Merkmal der Ähnlichkeit der Kreatur mit der ungeschaffenen Natur.[2]) Diese übernatürliche Teilnahme baut sich harmonisch auf der natürlichen auf. So haben wir eigentlich drei spezifisch verschiedene, übereinander liegende Ordnungen: die Ordnung der bloßen Kreatur, sie ist reine Potenz, ihr Wesen die Endlichkeit und das Nichts. Dem schließt sich an die Offenbarung und Mitteilung Gottes in der Schöpfung der Kreatur. Das Nichts tritt in die natürliche Aktualität. Um eine Stufe höher liegt die zweite Offenbarung und Mitteilung. Alle drei Ordnungen greifen ineinander und bilden sich, wo sie vorhanden sind, in eins zusammen. Rein theologisch betrachtet erscheint letztere Offenbarung und Mitteilung als eine übernatürliche im Gegensatz zu der ihr zugrunde liegenden primären, die sich von diesem Standpunkte aus als natürliche präsentiert, ob-

---

[1]) In Joan. 14, 20 (74, 277 b u. d); vgl. homil. pasch. 10 (77, 609 c).

[2]) In Joan. 14, 20 (74, 277a): *μέρος γε μὴν τὸ τῶν ἄλλων μάλιστα διαφανέστατον τῆς πρὸς τὸν ποιήσαντα Θεὸν ἐμφερείας, τὸ ἄφθαρτον καὶ ἀνώλεθρον*; vgl. oben S. 17.

wohl sie nach anderer Richtung selbst wieder Gnade ist. So oft nun Cyrill von der Teilnahme am Logos redet, hat er regelmäßig zunächst die übernatürliche im Auge[1]), wie überhaupt seine ganze theologische Lehrentwicklung die übernatürlichen Beziehungen Gottes zur Kreatur behandelt, näherhin zum Menschen, in dem sich die geistige und materielle Welt konzentriert. Es ist aber auch die natürliche Teilnahme als die Grundlage des natürlichen Bestandes stillschweigend mitzuverstehen. Hier aber, wo die übernatürliche Erhebung in Frage steht, verdichten sich seine Anschauungen zu einem größeren, selbständigen Systeme mit dem Grundgedanken: Die Menschheit nimmt teil am Logos vor dem Falle, am mensch-gewordenen Logos nach dem Falle und erhebt sich so zu Gott und göttlicher Herrlichkeit, zum Bilde des Logos.

Wie schon in der Auffassung der natürlichen Existenzweise stoische Elemente hereinspielen, so mag man sich versucht fühlen, auch in der dargelegten Entwickelung der übernatürlichen Beziehungen an eine gewisse Abhängigkeit vom platonischen Systeme zu denken, wo die Einzeldinge durch Teilnahme, durch Gemeinschaft und Nachahmung der real subsistierenden Idee bestehen. Dennoch bleibt der Unterschied immer ein fundamentaler: dort ist es Immanenz der Gottheit, letztere ist Seele und Träger des Menschenwesens; hier ist es eigentliche Parousie oder Metousie, da es sich um Einsenkung der Gottheit in ein in sich vollendetes Wesen handelt. Oder schwebt Cyrill der philonische Logos vor, das Urbild und der Urmensch für uns, die Nachbilder? Cyrill selber, wie er schon die natürliche Teilnahme am Logos auf die Schrift gründet, beruft sich hier um so mehr auf das schriftgemäße consortium divinae naturae, auf die communicatio spiritus sancti und andere neutestamentliche Stellen. Es ist unmöglich zu sagen, inwieweit die philosophische Ein-

---

[1]) Nicht selten auch bei Gen. 2, 17, z. B. de ador. lib. 1 (68, 145 d).

wirkung auf die Väter, wie auch auf die Hagiographen selber reicht. Da in den theosophischen Systemen eine Menge der tiefsten Wahrheiten liegt, mußte dies für spekulative, mit der Bildung ihrer Zeit ausgerüstete Geister ein Sporn sein, den vorhandenen Offenbarungsinhalt möglichst tief zu durchdringen und systematisch philosophisch zu erfassen. Wir dürfen in diesem Sinne die griechisch-alexandrinische Philosophie, speziell aber die Logosophie, als deren letzter bedeutender Ausläufer Philo gilt, als von der Vorsehung berufene philosophische Wegbereiter des Evangeliums betrachten.

2. Sieht man auf die Art und Weise der Wirksamkeit Gottes nach außen, so gilt der Satz, daß dieselbe allen drei Personen gemeinsam sei. Denn „wollte man die Energien einer jeden Hypostase in besonderer Weise (*ἰδικῶς*) zuteilen, so hieße dies nichts anderes als drei unter sich verschiedene Gottheiten proklamieren“.[1]) Aber wenn auch die Wirksamkeit, als der Natur zugehörig[2]), allen Personen gemeinsam ist, „ist sie doch einer jeden Person im einzelnen geziemend ... Der Vater wirkt, aber durch den Sohn im Geiste; es wirkt der Sohn, aber als Kraft des Vaters aus ihm und in ihm gemäß seiner eigenen Subsistenz; es wirkt der hl. Geist, denn er ist Geist des Vaters und des Sohnes“.[3]) Anders läßt sich dieser Gedanke ausdrücken durch das von Cyrill ständig zitierte Axiom: Alle Tätigkeit Gottes geht aus vom Vater durch den Sohn im hl. Geiste (vgl. Röm. 11, 36, Eph. 4, 6).[4]) Dies gilt wie auf natürlichem so auch auf übernatürlichem Gebiete und soll nur ausdrücken, wie die gemeinsame Tätigkeit den einzelnen Personen eignet, nämlich in derselben Ordnung und Wechselbeziehung, wie sie die Natur als principium quo der Tätigkeit haben.

Daher erscheint der Vater als das Prinzip der ganzen

[1]) Adv. Nest. l. 4, c. 2 (86, 180c).
[2]) L. c. (76, 180d), in Joan. 15, 1 (74, 337a).
[3]) De trin. dial. 6 (75, 1056a).
[4]) Vgl. in Joan. 1, 3 (73, 80c).

übernatürlichen Tätigkeit (ex quo omnia), der Sohn als das Medium (per quem omnia), als Kraft[1]) und Weisheit[2]), wodurch der Vater alles bildet, als das Leben, welches alles trägt.[3]) Der Sohn wirkt als Medium nicht allein, sondern aus dem Vater im Geiste (in quo omnia), daher heißt er besonders Verleiher des Geistes[4]), oder, wie das ganze Verhältnis lautet: Der Geist wird aus dem Vater durch den Sohn in die Kreatur ausgegossen.[5]) Gerade weil der Geist der Ausdruck des göttlichen Wesens in seiner Vollendung ist, darum heißt er seinerseits Siegel[6]) und Salbe[7]) für die Kreatur, er ist „derjenige, welcher das Bild des göttlichen Wesens uns einprägt und das Zeichen der ungeschaffenen Gottheit uns einbildet.“[8]) Darum erscheint er auch als die *οὐσία καὶ φύσις ἁγιαστική*[9]), *δύναμις ἁγιαστικὴ ἡ τοῖς ἀτελέσι τὸ τέλειον παρεχομένη*[10]), als das Prinzip der Vollendung.[11])

3. Als Resultat ergibt sich, daß natürliches wie übernatürliches Leben eine Partizipation des göttlichen Lebens (des Logos) ist und nach Art und Weise des letzteren sich gestaltet, das natürliche nach Art des naturhaften Gotteslebens, das übernatürliche nach Art des dreipersönlichen. Letztere Teilnahme qualifiziert sich als ein Aufsteigen vom Geiste als dem Bilde des Sohnes zum Sohne und vom Sohne als dem Bilde des Vaters zum Vater. Dieser Gedanke ist für die ganze übernatürliche Erhebung maßgebend. Darin liegt

---

[1]) In Joan. 1, 3 (73, 84a), Glaph. in Gen. l. 1 (69, 17b).
[2]) In Joan. 1, 3, 4 (73, 88a).
[3]) Siehe oben S. 13, 17.
[4]) In Joan. 17, 18, 19 (74, 540d).
[5]) In ep. II ad. Cor. 1, 21, 22 (74, 921c).
[6]) L. c., de trin. dial. 7 (75, 1088b).
[7]) Thes. ass. 34 (75, 577a); vgl. Zitat Nr. 3.
[8]) De trin. dial. 7 (75, 1088b).
[9]) Thes. ass. 34 (75, 596a, c, d).
[10]) L. c. (75, 597).
[11]) L. c. (75, 584d, 608b).

einerseits eine reale Fortführung der Trinität in der Sendung des Sohnes und Geistes an die Kreatur, andererseits eine Nachprägung derselben in der Kreatur. Wie in der Trinität die erste Produktion bestimmend für die zweite ist, so auch in der äußeren Nachprägung. Daher ist die Stellung des Logos in der gesamten übernatürlichen Erhebung eine so bedeutsame. Bilder des höchsten Gottes sollen wir werden. Dies ist der Sohn als Bild des Vaters, er ist es aber im Geiste. „Was uns das göttliche Bild einprägt, ist die Teilnahme am Sohne im Geiste.“[1]) So hat die Mitteilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe, die Gnadenordnung in beiden innergöttlichen Prozessen ihre Wurzel, nicht zwei voneinander unabhängige, sondern eine gleichsam zweifibrige Wurzel, aus der sie hervorwächst.[2]) Vorläufig seien nur die Hauptumrisse, speziell die systematisch-philosophische Grundlage der cyrillischen Gedankenreihe aufgerollt. Näheres muß die Entwicklung aufzeigen.

Zweites Kapitel. Die Ausstattung des Menschengeschlechtes in der ursprünglichen Ordnung. (Urstandslehre)

§ 1. Die natürliche und übernatürliche Ausstattung Adams.

Nachdem Gott Himmel und Erde geschaffen, ging er an die Schöpfung des Menschen, wie es vom Anfange an in seinem Plane lag. Mit vernünftigen, gottähnlichen Kreaturen, die ihn preisen könnten, sollte die Erde erfüllt werden. Deshalb ließ er den Menschen nicht wie die übrigen Geschöpfe ins Dasein treten, sondern legte unmittelbar Hand ans Werk.[3])

[1]) De trin. dial. 6 (75, 1013d); cf. thes. ass. 13 (75, 228d): *μετοχὴ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι κυρίως τε καὶ πρεπόντως ἂν γένοιτο.*

[2]) Vgl. Scheeben, Mysterien, S. 132.

[3]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 20); cf. in Joan. 17, 18, 19 (74, 541c).

Wie erwähnt, deutet Cyrill die Stelle Gen. 2, 7 gleich seinen Vorgängern dahin, daß Adam im Augenblicke seiner Erschaffung neben der natürlichen Ausstattung zugleich eine übernatürliche empfing. Beide Ausstattungssphären gipfeln im Besitze des hl. Geistes.

1. Des Näheren bestand die natürliche Ausstattung darin, daß die vernünftige Seele zum Leibe hinzutrat. Hiermit war die menschliche Natur zu einer ihrem Seinsbereiche entsprechenden Vollendung gelangt.[1]) Diese klare Auffassung Cyrills ist von großer Wichtigkeit. Sie zeigt deutlich, wie ein in sich abgeschlossener Kreis der natürlichen Ordnung vorliegt, wie diese Ordnung zum Wesensbestande des Menschen hinreicht. Anderseits liegt darin auch schon der Gedanke, daß die Vereinigung von Seele und Leib einen natürlich guten Zustand bewirke, im Gegensatze zu den mannigfachen philosophischen Abirrungen (bei Plato, den Stoikern, bei Philo, Origenes), wonach eben diese Vereinigung als ein Übel zu erachten sei. Ausdrücklich aber bemerkt der Heilige: Von Anfang an wird die Seele zum Zwecke der Verbindung mit dem Leibe geschaffen, nicht etwa, daß sie schon im vornhinein existiert hätte und zur Strafe für eine im vorweltlichen Leben kontrahierte Schuld in den Kerker des Leibes versetzt worden wäre, wie Origenes im Widerspruch mit allen Dogmen der Kirche vermeinte.[2]) In dieser natürlichen Beschaffenheit ist der Mensch nach vielen Seiten hin ein Bild Gottes, vornehmlich in seiner geistigen vernünftigen Veranlagung[3]) und seiner natürlichen Freiheit. „Er ist freiwählend (*αὐτοπροαίρετος*) und betraut mit den Zügeln seines Willens. Auch das ist ein Teil des Bildes (von

---

[1]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 20): *ἄγαλμα . . . διαπλάσας ἐκ γῆς ζῶον, αὐτὸ λογικὸν ἀποτελεῖ*; in Joan. 14, 20 (74, 277 d): *ζῶον ψυχωθὲν . . . καὶ πρὸς ἰδιότητα τῆς τελείας φύσεως δι' ἀμφοῖν ἀφιγμένον, ψυχῆς δὲ λέγω καὶ σώματος*; cf. de ador. lib. I (68, 145 d).

[2]) In Joan. 1, 9 (73, 132 ff.), in Rom. 6, 6 (74, 796 b).

[3]) In Joan. 14, 20 (74, 277 a).

Gott). Denn Gott hat Macht über seinen Willen."[1]) Auch „hat der Schöpfer allen auf gleiche Weise die natürliche Fähigkeit zum guten Handeln als Patrimonium gegeben".[2]) Kurz und prägnant wird im Briefe an Kalosyrius[3]) dies natürliche Ebenbild Gottes nach einer dreifachen Richtung zusammengefaßt: 1. als Vernunftbesitz (*τὸ λογικόν*), 2. als Tugendtendenz (*φιλάρετον*), 3. als Herrschaftsmacht (*ἀρχικόν*).

Mit Rücksicht auf die stoische oder platonische Weltseele sieht sich Cyrill veranlaßt, wiederholt ausdrücklich hervorzuheben, daß das göttliche Pneuma nicht etwa die Seele des Menschen vertrete. Das würde eine Veränderung der göttlichen Natur zur Folge haben oder wenn nicht, wie wäre dann eine Degeneration in die Sünde möglich?[4]) Das Pneuma ist hier vorhanden zum Bestand des Lebens und bezweckt seinerseits die eben erwähnte natürliche Nachbildung des Menschen nach dem göttlichen Urbilde.

2. Die übernatürliche Ausstattung bestand darin, „daß der Schöpfer dem bereits beseelten und durch beide Dinge, nämlich Leib und Seele, zur Besonderheit seiner vollen Natur gekommenen Geschöpfe das hl. Pneuma wie ein Siegel seiner eigenen Natur einhauchte ... Dadurch wurde es zur urbildlichen Schönheit geformt und nach dem Bilde des Schöpfers vollendet zu jeder Form der Tüchtigkeit, weil von der Kraft des ihm einwohnenden Geistes durchherrscht".[5])

---

[1]) L. c. (74, 277d); cf. in ep. I ad Cor. 7, 21 (74, 877b).

[2]) In Luc. 5, 11 (72, 801c).

[3]) Migne 76, 1068f. Hier heißt es, daß der Ausdruck, nach dem Bilde Gottes geschaffen sein, ganz andere Bedeutung habe, als die Anthropomorphiten glauben: *Μόνος γὰρ αὐτὸς (ἄνθρωπος) παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα λογικός ἐστι, φιλοικτείρμων, ἐπιτηδειότητα πρὸς πᾶσαν ἔχων ἀρετὴν, λαχὼν δὲ καὶ τὸ ἄρχειν ἁπάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς... οὐκοῦν κατὰ τὸ ζῶον λογικὸν καὶ καθὸ φιλάρετον καὶ τῶν ἐπὶ γῆς ἀρχικὸν ἐν εἰκόνι λέγεται πεποιῆσθαι θεοῦ.*

[4]) De ador. l. 1 (68, 148a), in Joan. 14, 20 (74, 277c), thes. ass. 34 (75, 584d); vgl. auch contr. Anthrop. c. 2 (76, 1081b).

[5]) In Joan. 14, 20 (74, 277d).

Hiermit hat Cyrill das Vollmaß der Gottesmitteilung im Auge, die Verleihung der vollen ἀφθαρσία und ἀνωλεθρία und diese trägt übernatürlichen Charakter (vgl. S. 20). Hier bedeutet Einhauchung des Geistes nichts anderes als die besondere Sendung und Verleihung des Geistes an Adam im Augenblicke seiner Erschaffung. Ähnlich ist anderwärts von einem Besitz, einer Teilnahme, einem Kommen des Geistes die Rede. Cyrill versteht hierunter immer ein zweifaches, rückt aber bald das eine, bald das andere Moment in den Vordergrund.

Einmal redet er von einer Teilnahme des Geistes, sofern derselbe in Adam Gnaden geschaffener Art wirkte (causa efficiens gratiae). In diesem Sinne heißt es, daß der Geist umforme, ζωοποιόν sei. Damit ist zunächst eine Umformung in qualitativer Weise gemeint: das Sterbliche sollte vom Leben verschlungen werden, „nicht im Sinne einer Annihilation (οὐκ ἀφανιζόμενον), sondern einer Umwandlung (μεταστοιχειούμενον) zur Aphtharsie".[1])

Durch diese qualitative Umwandlung ist eigentlich nur eine bestimmte Hinordnung und Disposition für eine noch höhere Seite dieser übernatürlichen Erhebung geschaffen. Der hl. Geist selber wird an Adam zum Besitz und Genuß in innigster Vereinigung hingegeben. Das ist eine zweite Art gnadenvoller Sendung. Sie wird besonders hervorgehoben, wenn vom Besitz des hl. Geistes als „der vollendetsten Schönheit"[2]) die Rede ist, oder wenn es heißt: „Der Schöpfer hat (dem Adam) den Geist, d. h. den Hauch des Lebens, als ein Siegel seiner Natur eingeprägt".[3]) Hiermit ist nicht bloß die Wirkung des hl. Geistes auf die Seele im Siegelabdrucke, sondern in und mit letzterem auch das Siegel selber gegeben.

---

[1]) In ep. II ad Cor. 5, 3 (74, 940 c).

[2]) In Matth. 24, 51 (72, 445 c): ὅταν γέγονεν ἐν ἀρχαῖς ὁ Ἀδάμ, το ἐντελέστατον κάλλος ἀποδιδοὺς τῇ φύσει ὁ Θεὸς μέτοχον αὐτὸν ἀποτελεῖ τοῦ ἰδίου πνεύματος.

[3]) In Joan. 14, 20 (74, 277 d).

Beide genannte Wirkungen gehen Hand in Hand und bezwecken in erster Linie die Umwandlung Adams ins übernatürliche Bild Gottes. Diese Umwandlung ist zunächst ein geistiger Prozeß, welcher sich in der Seele vollzieht.[1]) Da von analogen Wirkungen gelegentlich der Begnadigung des gefallenen Menschen noch besonders die Rede ist, brauchen wir nicht weiter darauf einzugehen. Dagegen müssen wir uns hier mit einer Reihe von Gnadenwirkungen beschäftigen, die speziell auf das leibliche Leben gehen und dessen Unvollkommenheiten suspendieren.

Zur richtigen Bestimmung dieser urständlichen Wirkungen sei ein kurzer Blick auf die cyrillische Anthropologie geworfen. Sachlich finden sich alle Auffassungen wie späterhin, wenn auch die begriffliche Scheidung nicht in allweg vorliegt. Der Mensch ist seiner natürlichen Konstitution nach ein einheitliches Wesen, aus zwei verschiedenen Bestandteilen, der vernünftigen Seele und dem sinnenfälligen materiellen Leibe, zusammengesetzt.[2]) Entfernt von jeglicher Trichotomie, die gegen Apollinaris bekämpft wird, kennt Cyrill nur ein Lebensprinzip und bezeichnet dasselbe durchweg mit *ψυχή*. Wie verhalten sich aber die so oft vorkommenden Ausdrücke: *πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, σάρξ* zueinander? Unverkennbar werden die Seelenkräfte in zwei Gruppen geschieden: Wenn von *πνεῦμα, λόγος, νοῦς*[3]), *διάνοια, καρδία*[4]) oder von *θέλημα πνευματικόν*[5]) die Rede ist, kommen immer die höheren geistigen Funktionen und Anlagen in Betracht. Im Gegensatz hierzu steht nie *ψυχή*, wohl aber *ψυχικόν* mit einer näheren Ergänzung oder *σάρξ*. Offenbar

---

[1]) C. Jul. l. 1 (76, 537): *νοητῶς*, ibid. l. 9 (76, 948d): *νοητῶς καὶ πνευματικῶς.*

[2]) In Joan. 3, 5 (73, 244d): *σύνθετόν τι ... ὁ ἄνθρωπος, ἐκ δύο κεκερασμένος, αἰσθητοῦ δηλονότι σώματος καὶ ψυχῆς νοερᾶς.*

[3]) In ep. II ad Cor. 3, 18 (74, 929).

[4]) In Js. 53, 10, 12 (70, 1188d).

[5]) In Rom. 8, 2 (74, 816b).

bezeichnen letztere Ausdrücke die Gesamtheit der niederen Tätigkeiten der *ψυχή*, wie sie den Verkehr mit dem Leibe vermitteln.[1]) Die Begriffe *σῶμα, σάρξ* in Beziehung zueinander schwanken.

Lichtvoll ist die Auffassung, wie sich Cyrill den urständlichen Menschen nach der Naturseite hin denkt, anderseits wie er damit die Möglichkeit der Sünde sich erklärt. Die Seele hat nach ihrer höheren Seite eine rein geistige Tendenz, das *θέλημα πνευματικόν*, in der niederen Naturseite machen sich die *πάθη* geltend. Unter letzteren kann man zunächst die *πάθη* mehr passiver Natur (die Leidenszustände) ins Auge fassen. Sie sind unschuldbar (*ἀδιάβλητα*) wie Schwäche (*τὸ ἄναλκι*)[2]), Mißgestalt (*τὸ δυσκλεὲς*)[3]), oder wie Hunger, Durst, Müdigkeit und ähnliche Leiden.[4]) Diese Art berührt Cyrill mehr obenhin, das Hauptgewicht seiner Ausführungen wendet sich den *πάθη* mehr aktiver Natur zu (den Leidenschaften)[5]), dem *σαρκικὸν θέλημα, ψυχικὸν φρόνημα*. Im Körper sind Strebungen (*σαρκὸς ἡδοναί, φιλοσαρκία, φιληδόνιον*), welche sich besonders im Nahrungs- und Fortpflanzungstriebe (*ἐπὶ τοῖς ἐδωδίμοις καὶ παιδαγωνίαις*)[6]) äußern. Sie sind nicht etwa von außen, gehören vielmehr zur Natur des Fleisches. Deshalb ist der ständige Ausdruck hiefür „eingeborene Strebungen (*ἔμφυτοι ἐφέσεις, ἔμφυτα κινήματα*)“.[7]) Sie brechen aus dem Fleische hervor und haben das Fleisch zur Quelle.[8]) Da nun von Natur aus anders der Wille des Fleisches, anders der Wille des Geistes, so kämpfen

---

[1]) Cf. in ep. I ad Cor. 15, 44, 45 (74, 908ff.).

[2]) L. c. (74, 908b).

[3]) L. c.

[4]) In Rom. 6, 6 (74, 796c).

[5]) Damit ist nur die dem sinnlichen Begehrungsvermögen eigene Spontaneität, nicht aber eine rein aktive Regsamkeit gemeint.

[6]) C. Jul. l. 3 (76, 637c.)

[7]) L. c.; cf. in Rom. 6, 6 (74, 796b), 7, 22 (74, 813d), ep. 45 (77, 233d).

[8]) De ador. l. 1 (68, 164b), in Rom. 7, 16 (74, 812d).

beide unter sich und können sich nicht zur Einheit vertragen.[1] Damit liegt natürlicherweise im menschlichen Wesen ein Antagonismus der Kräfte, wenn auch eine konstitutionelle Herrschaft des Geistes denkbar wäre.

In Adam war dieser Gegensatz beseitigt. „Er war von hl. Sitten im Paradies, sein Sinn in Gottschauung, sein Leib in Schönheit und Ruhe, entbehrend des schlechten Verlangens, ferne vom Tumult der Regungen.“[2] Die Unvollkommenheiten waren keineswegs aufgehoben, wohl aber geregelt und dem Willen des Geistes unterworfen; denn Adam war einstweilen zur „lebenden Seele“ geworden (Gen. 2, 7), d. h. er war *ψυχικός*. Cyrill sagt von Adam in seiner ursprünglichen Ausstattung[3]: „Psychisch nannte er (Paulus in 1. Kor. 15, 45) Adam. Dies glaube ich, insofern er zur lebenden Seele geschaffen ist, die noch nicht in allweg von den fleischlichen Begierden frei war. Denn die Strebungen (*ὀρέξεις*), welche auf das gehen, was des Fleisches ist, und auf die *πάθη* gerichtet sind, mögen sie auch das Gesetz als zustimmend haben, sie dürften doch in Wirklichkeit Äußerungen fleischlicher Schwäche (*σαρκικῆς ἀσθενείας ἐγκλήματα*) sein, wenigstens wenn man die Natur dessen, was vorgeht, in Erwägung zieht . . .“ Als Beispiel führt er die Ehe und den Zeugungstrieb an. „Sieht man auf die Natur der Sache, liegt eine fleischliche oder psychische Affektion (*πάθος*) vor. So verhält es sich auch bei den anderen unschuldbaren *πάθη*.“ Cyrill will hiermit nur sagen, daß diese Fleischesstrebungen im Verhältnisse zum Geiste in Adams Urzustande auch noch eine Art Unvollkommenheit (*ἐγκλήματα ἀσθενείας*, nicht *ἁμαρτίας*) gewesen, keineswegs aber, daß in Adam eine Begierlichkeit geherrscht habe. Denn „weil Adam über die Korruption hinausgehoben war (*τοῦ φθείρεσθαι πέραν*), hatte er zwar die natürlichen Strebungen wie Nahrungs- und Fortpflanzungs-

[1] In Rom. 7, 14 (74, 808 c).
[2] Ibid. 5, 18 (75, 789 a).
[3] In ep. I ad Cor. 15, 44, 45 (74, 908 ff.).

trieb, jedoch unbeherrscht von den Neigungen hierzu war wunderbarerweise sein Sinn. Er tat in freier Weise, was ihm beliebte, da das Fleisch den verdorbenen Affekten noch nicht unterworfen war."[1]) „Sie (Adam und Eva) hatten als vernünftige Geschöpfe geziemende Kenntnis von allem erlangt, was ihnen notwendig war . . ., ihr Sinn war von den Fleischeslüsten und unziemlichen Begierden frei."[2]) Das Wesen dieser Leibeswirkungen findet also Cyrill in der Tatsache, daß die ersten Menschen Herr einer jeden Neigung waren[3]), daß sie darüber nach Belieben walten konnten.[4]) Sie hatten demnach zuvorkommende, dem Gebiete der Sinnlichkeit angehörige Neigungen und Wahrnehmungen hinsichtlich ihrer körperlichen Bedürfnisse, aber keine solchen, die aus der Richtung der Seele geführt, die unabhängig von der Vernunft die Seele sollizitiert und zum Schlechten hingezogen hätten. Es war nur wie ein Erinnern. Diese sinnlichen Neigungen des Urstandes waren somit himmelweit von den jetzigen verschieden, sie bildeten nur das Vorspiel dessen, was für Adam noch eintreten sollte, die volle Pneumatisierung des Leibes als Vollwirkung des innewohnenden Geistes.[5])

Das charakteristische Wesen der einen Gaben der übernatürlichen Ausstattung wird von Cyrill in die Gottverähnlichung gelegt, während von anderen zunächst nur die Harmonie der Kräfte unter sich betont wird. Die Gaben, welche ersteres bezwecken, sind unzweifelhaft rein übernatürlich, sie heben den Menschen über das kreatürliche Sein hinaus wie die Geistesverleihung. Bei letzteren Gaben ist das keineswegs der Fall. Dieselben integrieren nur den in der rein natürlichen Veranlagung und Zusammensetzung

[1]) C. Jul. l. 3 (76, 637 c).
[2]) Ibid. l. 3 (76, 641 b).
[3]) In Joan. 1, 32, 33 (73, 205 c).
[4]) Hom. pasch. 15 (77, 744 a): *δρᾷν ἐπ ’ἐξουσίας, οπερ ἂν ἕλοιτο.*
[5]) Damit ist auch konstatiert, daß im Paradies ein unsündiger Geschlechtsverkehr hätte stattfinden können, eine Anschauung, für die im Abendlande besonders Augustinus eingetreten ist.

gegebenen Widerstreit der Kräfte und beseitigen manche darin gelegene Unvollkommenheit. Bloß insofern reichen sie über das Natürliche hinaus. Weil durch diese Integrierung die Geistes- und Leibeskräfte geeignete Gefäße zur Entgegennahme der rein übernatürlichen Gaben werden, treten die Integritätsgaben allerdings mittelbar auch in Beziehung zur gottebenbildlichen Schönheit. Unter diese Gaben fällt zunächst die Freiheit von der Begierlichkeit und derartigen Affekten.

Wohin gehört die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit? Auf der einen Seite wird sie sichtlich über die Gnade, welche die Affekte der Begierlichkeit niederhält, gestellt und als Gabe betrachtet, die in besonderer Weise an der Unversehrtheit und Unvergänglichkeit teilnimmt, auf der anderen Seite erreicht sie aber nicht die Stufe der Heiligungsgnaden, welche in eigentlichem Sinne die Gottähnlichkeit verleihen. Sie ist nach Cyrill wohl zu den Integritätsgaben zu rechnen, bildet aber hier die vornehmste Art derselben.

Zu welcher Art von Gaben zählt nach unserem Autor die Unsterblichkeit der Seele? Ist sie ihm eine wesentliche untrennbare Eigenschaft derselben oder eine außerwesentliche göttliche Gabe, etwa ein übernatürliches Gnadengeschenk? Tatsächlich hält Cyrill an der Unsterblichkeit der Seele fest. Weil aber alles Geschaffene in sich selber vergänglich, so ist offenbar für die Seele eine Teilnahme am göttlichen Leben notwendig. Es ist aber nicht recht ersichtlich, welchen Grad der Teilnahme Cyrill meint, ob er die natürliche Teilnahme auf Grund der Schöpfung für genügend erachtet oder nicht. Auf jeden Fall stellt er die Unsterblichkeit der Seele als auf einer positiven Anordnung Gottes beruhend hin, denn wiederholt heißt es, daß Gott sie dem Tode entrücke.[1]) Dies aber deshalb, weil er die Seele aus-

---

[1]) De ador. l. 10 (68, 697b): . . . *ἀθάνατον εἶναί φημι . . . καὶ φρονεῖν τὴν λογικὴν τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν, ἣν τοῖς γηΐνοις σώμασιν οὐ συγκαταφθείρει*

drücklich zur anima vivens geschaffen und nach der Sünde nur den Leib der Auflösung überantwortet hat.[1])

Schon die Betonung, daß der Mensch zur lebenden Seele geworden und der Fluch der Sterblichkeit nur dem Leibe gilt, läßt ersehen, daß der Heilige die Unsterblichkeit nicht auf eine Stufe mit den übernatürlichen Gaben setzt, sondern sie als etwas faßt, was der Schöpfer in seiner Weisheit der Seele zu ihrem Bestande aus Gnade zwar verliehen, aber unverlierbar verliehen. So können wir sie auch nicht mehr als trennbare Gabe wie die übrigen Gnadengüter betrachten. In diesem präzisierten Sinne ist sie eine natürliche Gabe und wird von Cyrill zu wiederholten Malen auch als solche den übernatürlichen Gaben gegenübergestellt.[2])

§ 2. Wesen und Bedeutung der Gnade Adams.

Die Gnade Adams war eine besonders kostbare Gabe (*ξένιόν τε καὶ δῶρον*)[3]), ein Wiegengeschenk Gottes an die Menschheit (*τὸ ἀρχαῖον τῆς ἀνθρωπότητος δῶρον*).[4]) Sie umfaßt nach dem Gesagten: 1. Die Mitteilung des Geistes zu dem Zwecke, daß er im Menschen einen Komplex besonderer Gnadenwirkungen für Seele und Leib hervorbringe, ein donum creatum von habitueller Art, das die Seele und mittelbar auch den Leib in entsprechender Weise erhebt und vergöttlicht, 2. nichts Geringeres als den Besitz des hl. Geistes selber. Letzterer ist Kern und Träger der übernatürlichen

---

θάνατος, ἀπολύει δὲ μᾶλλον καὶ ἀνίησιν ὁ Δημιουργὸς καὶ ὑπεξάγει τοῦ παθεῖν, ζωῆς ἀποφήνας μέτοχον. Πεποίηται γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐν ἀρχαῖς εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ἐνιέντος αὐτῷ τοῦ Θεοῦ πνοὴν ζωῆς.

[1]) In Joan. 1, 14 (73, 160b): . . . *πίπτει τὸ ζῶον εἰς θάνατον διὰ μόνης τῆς σαρκὸς, σωζομένης ἐν ἀθανασίᾳ τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ πρὸς μόνην εἴρητο τὴν σάρκα· Γῆ εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ.*

[2]) Das sind insbesonders die Stellen, wo das *τὸ φθείρεσθαι πεφυκός* auf den Körper bezogen ist, im Gegensatz zur Unsterblichkeit der Seele. Cf. in Joan. 15, 1 (74, 341d), ibid. 20, 19, 20 (74, 705d).

[3]) In Js. 45, 8 (70, 960a).

[4]) In Joan. 17, 18, 19 (74, 544a).

Ausstattung. Seine Wirksamkeit und Bedeutung ist ähnlich der Seele im natürlichen Bereiche. Darauf weist die Verleihung des Geistes zu dem nämlichen Zeitpunkte, in welchem die Eingießung der Seele erfolgte, hin, auch die Tatsache, daß von einem „Durchherrschen“ des Geistes in Adam die Rede ist (S. 26). Selbstverständlich, daß Adam durch den Besitz dieses donum eine besondere Beziehung (σχέσις)[1], Stellung (θέσις)[2], Einigung (ἕνωσις)[3] mit Gott gewonnen. Es war dies ein Zustand höchster Heiligkeit und einzigartiger Seligkeit[4], ein Zustand größter Schönheit.[5] Denn wir müssen uns vergegenwärtigen: ein Geschöpf von so irdischer Genesis wie der Mensch ist nach dem Bilde des Höchsten gestaltet. Das wäre nie der Fall gewesen, wenn ihm nicht der hl. Geist ein wunderherrliches Antlitz aufgedrückt hätte.[6] Diese Gottähnlichkeit ist nicht eine Ebenbildlichkeit in gewöhnlichem Sinne. Eine solche erlangen wir schon in der natürlichen Schöpfungsordnung. Denn auch sie gewährt eine Nachbildung des göttlichen Wesens. In der übernatürlichen Ordnung ist es eine Nachbildung nach Gottes ganzem innergöttlichen Wesen und dies ist nicht bloß dreieinig, sondern auch dreipersönlich. Sehr stark betont der Kirchenlehrer die Wahrheit, daß Adam in besonderem Maße den persönlichen Geist als Geist des Logos, des substantiellen Lebens empfing.[7] In und mit dem Geiste als dem Bilde des Sohnes trat (hypostatisch) der Sohn und durch den Sohn

---

[1] In Joan. 1, 14 (73, 160b), de trin. dial. 4 (75, 908c), ibid. 7 (75, 1113b).

[2] De ador. l. 2 (68, 244b).

[3] In Joan. 17, 20, 21 (74, 553c).

[4] C. Jul. l. 3 (76, 641).

[5] In Joan. l. c.: *διεκοσμήθη φύσις. Διακοσμεῖν* ist auch bei den Stoikern die Bezeichnung für die Ausstattung der Weltdinge durch den Logos. — De trin. dial. 4 (75, 908c): *τῇ πρὸς τὸ Πνεῦμα σχέσει κατεκαλλύνετο* = über und über mit Schönheit erfüllt, vgl. ibid. 7 (75, 1113b).

[6] In Joan. 17, 18, 19 (74, 541c).

[7] In Joan. 7, 39 (73, 757a).

der Vater in die begnadete Kreatur. Diese Teilnahme des Stammhauptes an den göttlichen Personen, verbunden mit einer zweckentsprechenden höheren qualitativen Transformierung der menschlichen Natur, bewirkte die Nachbildung der einen göttlichen Natur mit ihrem trinitarischen Leben im Menschengeschlechte, resp. im Stammvater desselben. In diesem Sinne sagt Cyrill: „Eine Einigung mit Gott kann nur durch Teilnahme am Geiste stattfinden, der uns seine eigene Heiligkeit einpflanzt und die der Verderbtheit unterworfene Natur zu seinem Leben umbildet, und solcher Weise das, was der diesbezüglichen Glorie beraubt war, zu Gott und zu seiner Gestalt hinaufführt. Das genaue Bild des Vaters ist der Sohn, die physische Ähnlichkeit des Sohnes sein Pneuma. Deshalb prägt es den Menschen, indem es deren Seelen in sich umbildet, die göttliche Gestalt ein und zeichnet sie zum Bilde des Allerhöchsten."[1]) Ähnliches liegt schon in den Worten Mosis, der, um sich unverfänglich auszudrücken, sagte: Lasset uns den Menschen machen nach *unserem* Bilde, damit nicht der eine sage: wir sind nach dem Bilde Gottes, nicht des Sohnes, ein anderer: nach dem Bilde des Sohnes, nicht des Vaters, — sondern jeder: nach der *ganzen* unaussprechlichen Natur der Gottheit.[2])

So oft Cyrill von diesem Bilde Gottes redet, ist fast ausschließlich das übernatürliche Bild und zwar nach beiden Seiten, der geschaffenen und ungeschaffenen, verstanden.[3]) Wenn Petavius meint[4]), auch Cyrill mache die Unterscheidung zwischen Bild und Gleichnis, so ist das unrichtig. Einen solchen Unterschied kennt er nicht.

Überall tritt die übernatürliche Ausstattung als complementum naturae auf, als das eigentlich Vollendende (τὸ

---

[1]) Ibid. 17, 20, 21 (74, 553 d).

[2]) C. Jul. l. 1 (76, 537 d).

[3]) Cf. thes. ass. 34 (75, 585 c).

[4]) De trin. l. 8, c. 5, n. 6 unter Berufung auf de ador. l. 1 (68, 145 d).

ἐντελέστατον κάλλος[1]), ἀποτελεῖν[2]), εἰς τέλειον ἀπαρτισμὸν ἄγειν)[3]), kurzweg als ἐξεικονισμός[4]); nicht als wenn die Natur in sich unvollendet wäre, wir haben sie ja als vollendete kennen gelernt. Wohl aber ist es eine Vollendung zum Sein in der höheren Ordnung der Übernatur. Diese Vollendung hatte der Schöpfer von Anfang an im Auge.[5]) Darum ist der Zustand der übernatürlichen Erhebung als der ursprüngliche und normale aufzufassen.[6])

Drittes Kapitel.
Störung der ursprünglichen Ordnung durch die Sünde.

§ 1. Die Sünde Adams und deren Folgen.

1. Damit Adam sich seiner Geschöpflichkeit bewußt bleibe und nicht in den Gedanken verfalle, sich von der Herrschaft Gottes frei zu erachten, gab ihm Gott ein Gebot und knüpfte an die Übertretung Strafe.[7])

Die Möglichkeit der Sünde lag nach Cyrill: 1. von außen her in den Vorspiegelungen Satans, des Urhebers der Sünde[8]), 2. radicaliter im Menschen selber, der als Kreatur veränderlich ist[9]), 3. insbesondere darin, daß Adam noch nicht völlig über das Psychische hinausgehoben war, so daß er am Verbotenen Gefallen finden konnte. Auch für Adam galt in seiner Weise: Gott versucht keinen, jeder wird von seiner

---

[1]) In Matth. 24, 51 (72, 445 c).
[2]) L. c.
[3]) In Joan. 17, 18, 19 (74, 541 c).
[4]) De trin. dial. 6 (75, 1008 b).
[5]) Vgl. oben S. 19.
[6]) Cf. in ep. I ad Cor. 15, 42 (74, 908 a).
[7]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 20).
[8]) L. c., cf. in Matth. 24, 51 (72, 445 c); treibendes Motiv zur Verführung war der Neid: quod unus sit Christus (75, 1351 b).
[9]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 43 (76, 1396 b), cf. in Hebr. 7, 27 74, 975 c).

eigenen Begier versucht. Diese ließ Adam, obwohl Herr derselben, zu.[1]) — Die Wirklichkeit der Sünde trat ein, als Adam in seinem Stolze das göttliche Gebot mißachtete.[2]) Demnach ist die Sünde ein bewußter Widerspruch mit Gott, sie liegt im Willen, dem die Erkenntnis voranging; denn „sie (Adam und Eva) waren im Paradies nicht in Unkenntnis des Guten und Bösen.“[3]) Der Willensabkehr von Gott folgte die Abtrennung von Gott: Adam ward aus der trinitarischen Verbindung herausgestoßen[4]), der Geist wich, und so fiel er aus der Hand dessen, der ihn in Heiligung hielt.[5]) Wie bei der übernatürlichen Erhebung durch Eingießung des Geistes das Sterbliche vom Leben verschlungen wurde, so trat mit dem Weichen desselben das Sterbliche wieder hervor. Adam fiel von der Höhe einer glanzvollen Ausstattung auf die Erde, in den Schmutz der Fleischlichkeit.[6]) Was er nicht von Haus aus (*δίκοδεν*[7]), *οὐσιωδῶς*)[8]) besaß, ging verloren.

2. Im einzelnen zeigt sich das Verderben analog der Erhebung:

Im geistigen Teile durch Verlust der übernatürlichen *ἀρετή*[9]) d. h. der ganzen überirdischen Schönheit und Kraft, wodurch die Seele Ebenbild Gottes war.

Als Verderben im leiblichen Teile zählt Cyrill auf: „Korruption, Kraftlosigkeit, Unschönheit, Äußerungen fleischlicher Gesinnung.“[10]) Der natürliche Gegensatz zwischen Geist und Fleisch kam zum Vorschein.

---

[1]) De ador. l. 1 (68, 148d).

[2]) Ibid. l. 2 (68, 244b), l. 17 (68, 1076d): *ἀλογεῖν*; hom. 15 (77, 744a): *ὀλιγορεῖν*.

[3]) C. Jul. l. 3 (76, 641b).

[4]) De trin. dial. 4 (75, 908b): *ἐξωθουμένη (φύσις γεννητὴ) καὶ διεκπίπτουσα Θεοῦ καὶ τῆς πρὸς Υἱὸν συναφείας τῆς διὰ τοῦ Πνεύματος.*

[5]) De ador. l. 2 (68, 244b).

[6]) L. c.

[7]) De trin. dial. 6 (75, 1016a).

[8]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 43 (76, 1396b).

[9]) De trin. dial. 1 (75, 676a).

[10]) In ep. I ad Cor. 15, 42 (74, 908b).

Wie kann aber der Heilige sagen: Nachdem Adam gesündigt, drangen die unreinen Lüste in die Natur des Fleisches ein (*εἰσέδραμον*)[1]), das Verderben stammt von außen (*ἐπείσακτος φθορά*)?[2]) Natürlich ist dem Menschen das Begehrungsvermögen, fremd ist ihm die Konkupiszenz als solche. Erst mit der Sünde, die von außen in diese Ordnung eindrang bzw. sie zerriß, regten sich die Begierden („*ἀνέφυ*" sc. *νόμος ἁμαρτίας*)[3]) und zwar gegen den Willen[4]), sie gebärden sich als etwas Tyrannisches.[5]) Besonders hervorzuheben ist die Vehemenz dieser Regungen (*ὁ ἀγριαίνων νόμος*).[6]) Auch früher hatten Adam und Eva Kenntnis vom Sündhaften; nun war es nicht mehr „einfache Kenntnis", es war eine fühlbare Krankheit geworden.[7]) Ja die Konkupiszenz erlangte eine derartige Bedeutung, daß sie nunmehr die fruchtbare Mutter jeglicher Sünde ist, d. h. im gefallenen Zustande gibt es keine Sünde mehr, der sie nicht vorausginge.[8])

Ähnliches gilt von den übrigen *φθορά*-Zuständen. Der Wille konnte deren Aufleben nicht mehr paralysieren. Die Sünde veranlaßte nicht bloß den Verlust der übernatürlichen und integralen Ausstattung, sie erstreckte ihre Wirkung auch auf die natürlichen Kräfte und deren naturgemäße Tendenz, insoferne die Begierlichkeit des Fleisches in ihrer Vehemenz das Übergewicht über den Geist gewann.[9]) Letzterer

---

[1]) In Rom. 5, 18 (74, 789a).

[2]) De rect. fid. ad Theod. c. 20 (76, 1161c).

[3]) In Rom. 5, 18 (74, 789a).

[4]) Ibid. 7, 25 (74, 816b), hom. pasch. 19 (77, 826c).

[5]) C. Jul. l. 3 (76, 641).

[6]) In Joan. 6, 57 (73, 583a), hom. pasch. 24 (77, 889c).

[7]) C. Jul. l. 3 (76, 641).

[8]) In Joan. c. 7 diss. de circumcis. (73, 689a): „Wenn man unsere Situation in Betracht zieht, findet man, daß jeder Sünde eine sinnliche Lust vorausgeht. Zum Sündigen ruft eine heftige Begier, welche den Akten vorangeht . . . In unziemlichen Begierden liegen die Samen der Sünde in Schwangerschaft."

[9]) In Rom. 7, 18 (74, 813a).

ist der schwächere Teil, zum Widerstande unvermögend.[1]) Die Begier beugt den Sinn[2]) und verstrickt ihn für ihre Zwecke[3]), so daß er sich zum Abscheulichsten wendet.[4]) Je mehr der Mensch in Sünde stürzte, um so mehr wurde der Verstand geblendet, der Geist wich vollends.[5]) Hierbei ist an ein allmähliches Zurücksinken der natürlichen geistigen Kräfte zu denken, je nach dem Grade der ethischen Verschlechterung.

Übrigens, „was die Natur selber anlangt (in dem, was ihr substanzielles Wesen ausmacht), haben wir keinen Schaden gelitten. Denn wir sind keineswegs ganz zugrunde gegangen, existieren auch ohne den Besitz der *ἀρετή*, aber wir sind infolge der allzu großen Leichtigkeit und Geneigtheit zum Schlechten eines gewissen Maßes der Kenntnis und (praktischen) Fertigkeit beraubt.“[6]) Hier ist ausdrücklich gelehrt, daß Wesen und Substanz des Menschen unverwüstlich seien. Die Veränderung ist nur eine accidentelle. Wir haben es mit somatischen und psychischen Krankheitswirkungen (*σωματικὰ καὶ ψυχικὰ τῶν ἀρρωστημάτων ἐνεργήματα*)[7]) zu tun. Cyrill selber definiert Krankheit als Anomalie der im Körper befindlichen Elemente.[8]) So verursacht auch die Sünde eine Störung der natürlichen Lebenskräfte.

Schon oben wurde bemerkt, daß die Übermacht des Fleisches stark betont wird, so stark, daß man an eine Sündennotwendigkeit denken möchte.[9]) Cyrill meint hiermit keinen

---

[1]) Ibid. 7, 25 (74, 816a).

[2]) C. Jul. 3 (76, 637c sq.), in Rom. 7, 18, 21 (74, 813a, c).

[3]) In Matth. 11, 18 (72, 401c): *αἰχμαλωτίζων* (*ὁ τῆς ἁμαρτίας νόμος*) *εἰς τὰ οἰκεῖα* sc. *τὸν νοῦν*; cf. de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 36 (76, 1384).

[4]) C. Jul. l. 3 (76, 640a).

[5]) In Joan. 1, 32—33 (73, 205b).

[6]) De trin. dial. 1 (75, 676a).

[7]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 36 (76, 1384a).

[8]) In Matth. 4, 24, 25 (72, 373b).

[9]) In Rom. 7, 18 (74, 813): *σὰρξ δεινῶς ὠδίνουσα ἐν ἑαυτῇ ἁμαρτίαν . . . καταβιάζεται* (sc. *ἄνθρ.*) *εἰς ἀβούλητον ἐντροπὴν καὶ οὐχ ἑκόντα τὸν νοῦν.*

absoluten Zwang, sondern nur die schwer überwindliche Macht (δυσδιάφυκτον πλεονεξίαν)[1]) des Fleisches, die er um so mehr hervorhebt, je wirksamer er die Gnade Christi ins Licht rücken will. Übrigens wird die Freiheit des Willens trotz der verderbten Natur energisch und in allen Variationen gelehrt. Der Mensch ist imstande, „durch spontane Willensäußerungen alles mögliche in Angriff zu nehmen, da ihn nichts behindert".[2]) „Es steht dem Menschen frei und liegt in seiner Hand, nach beiden Seiten sich zu wenden, zur Rechten wie zur Linken, zur Tugend oder zum Laster."[3]) Auch wurde der Verstand des gefallenen Menschen nicht so verdunkelt, daß er nicht noch die Kraft bewahrte, sich von selber zur Kenntnis des Schöpfers aufzuschwingen.[4]) So ist es klare Lehre, daß nicht bloß die natürlichen Kräfte im gefallenen Menschen vorhanden, sondern daß ihnen auch die innere Tendenz zum Guten noch geblieben sei.

3. Konstant heißen die psychischen Strebungen „ἁμαρτία"[5]), „schuldbare Regungen"[6]), weil sie wider die Vernunft streiten und den Geist niederbeugen. Auch Paulus charakterisiert sie in diesem Sinne als νόμος ἁμαρτίας[7]), offenbar mit Rücksicht darauf, daß sie als „absurde Regungen"[8]) die Seele hinsichtlich ihrer Betätigung in Unordnung bringen und als „Stachel"[9]), als „Reizmittel zu einem lüsternen Leben"[10]) zur Sünde führen. Ja der ganze Zustand, welcher infolge der Sünde eingetreten, kurzweg die Korruption wird schlechthin

---

[1]) L. c.

[2]) Ibid. 7, 15 (74, 809d).

[3]) In Joan. 6, 71, 72 (73, 632a), vgl. c. Jul. fragm. (76, 1061d), ferner die schönen Stellen: c. Jul. l. 4 (76, 716), Glaph. in Exod. l. 1 (69, 412c), gegen Fatalismus: de ador. l. 6 (68, 456).

[4]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 36).

[5]) Homil. pasch. 19 (77, 829).

[6]) In Rom. 6, 6 (74, 796c), de incarn. Unig. (75, 1213f.).

[7]) Epist. 45 (77, 233d).

[8]) C. Jul. l. 3 (76, 640a), in Rom. 7, 22 (74, 813c): ἐκτόποι ἡδοναί.

[9]) In Rom. 8, 23 (74, 824b).

[10]) Ibid. 6, 16 (74, 812d), cf. in ep. I ad Cor. 15, 42 (74, 908b).

als Sünde bezeichnet und tritt somit in schönen Gegensatz zur Bezeichnung des Urzustandes: Dort Leben und Heiligkeit, hier Tod und Sünde.[1])

Wir fügen einige Bemerkungen an: Der allgemeine Begriff *ἁμαρτία* umfaßt aktuelle und habituelle Sünde. Der Terminus für die aktuelle ist sonst *παράβασις, παράπτωμα*, für den aus dem sündhaften Akt entspringenden Zustand *φθορά, ἁμαρτία, θάνατος* in weiterem Sinne. Faßt man die Momente zusammen, so besteht die habituelle Sünde: a) ihrer materiellen Seite nach negativ im Mangel des übernatürlichen und integralen Zustandes, „der menschlichen Natur fehlt die Unversehrtheit (*τὸ ἄφθαρτον*), welche sie im Anfang ihres Seins hatte.“[2]) Positiv haben wir das Vorhandensein der dargelegten Unordnung, des ganzen Verderbens in religiöser Beziehung (Abtrennung), in physischer (Tod), in moralischer (Neigung zum Bösen). b) Formell darin, daß der Mensch für diesen Zustand verantwortlich ist.[3]) Er ist seine persönliche Schuld.

Wenn bei Cyrill von *ἄνθρωπος ψυχικός* die Rede, kann dies nach dem Gesagten ein Zweifaches bedeuten: a) in weiterem Sinne Adam im Urzustande, sofern bei ihm niedere Triebe vorhanden, aber vom höheren Teile beherrscht waren. *Ψυχὴ ζῶσα* = ein lebendiges, noch nicht völlig vergeistigtes Wesen.

b) in engerem Sinne den Menschen mit Rücksicht auf den gefallenen Zustand, wo die Triebe sich gegen die Herrschaft des Geistes auflehnen, speziell in dem Falle, wo das betreffende Subjekt ihnen freiwillig folgt und die Triebe eine volle Herrschaft gewinnen.[4])

Den Gegensatz hierzu bildet *πνευματικός*. Dies bedeutet a) den vollkommenen Zustand im Jenseits, dem Adams Vollendungszustand im Falle der Bewährung entsprochen hätte. Dort ist der Leib *πνευματικόν*, „weil er in allweg *τὸ σαρκικὸν καὶ γεῶδες καὶ κέντρον ἁμαρτίας* abgelegt.“[5])

---

[1]) Cf. de trin. dial. 6 (75, 1008).

[2]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 31 (76, 1376b).

[3]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 28c): *τοῖς τῆς ῥαστώνης ἐγκλήμασιν ἔνοχος* (= verfallen, verhaftet, schuldbar sein), cf. in Js. 45, 19, 20 (70, 1424a). Es ist ganz verkehrt, wenn Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu Christi, 2. Aufl., 2. T., 1853, S. 83 bei Cyrill auf „einen unethischen Begriff von Sünde“ hinweist, sofern das Böse mehr als Fluch, als fremde tötliche Macht über uns vorgestellt werde denn als persönliche Schuld. Der Fluch ist nur die materielle Seite (die Wirkung) der Sünde. Das physische Verderben ist ein verschuldetes, zu verantwortendes.

[4]) Vgl. in Joan. 17, 20, 21 (74, 561b): *ἀφέντες τὸ πολιτεύεσθαι ψυχικῶς.*

[5]) In Rom. 8, 23 (74, 824).

b) den diesseitigen gefallenen Zustand, wenn jemand im Stande der Gnade gegen den Willen des Fleisches dem des Geistes folgt: „*νοεῖται πνευματικὸς ὁ μὴ κατὰ σάρκα ζῶν, ἀπονενευκὼς δὲ μᾶλλον ἐπὶ τῷ θέλειν ἕπεσθαι τῇ θελήσει τοῦ Πνεύματος.*“ [1])

Diese Auffassung Cyrills spricht besser an als andere beliebte Erklärungen, z. B. von Cajetan zu 1. Kor. 2, 15: *ψυχικός*, qui sectatur ea tantum, ad quae se extendunt vires animae, hoc est qui tantummodo naturale lumen rationis sequitur.

Die Grundbedeutung von *φθορά* ist am besten etymologisch zu geben: Was in seiner kreatürlichen Veranlagung einer Auflösung im Sinne des Nichtseins oder des Nicht-Soseins unterliegt (*φθείρεσθαι πεφυκός*).[2]) Der Begriff geht in einem engeren Sinne vielfach auf den Leib[3]), besonders seitdem infolge der Sünde Auflösung und Zerrüttung vorzugsweise die leiblichen Kräfte berührt.[4]) Das Gegenteil von *φθορά* ist *ἀφθαρσία* und bezeichnet der Begriff natürliche wie übernatürliche Unversehrtheit. Nicht selten wird der Ausdruck auf körperliche Unversehrtheit eingeschränkt. Er greift aber anderwärts weiter und bezeichnet in letzter Linie die ganze übernatürliche Herrlichkeit, die Fülle und Unvergänglichkeit des göttlichen Seins, sowie jede Teilnahme hieran (vgl. oben S. 17, 20). Ähnliche Bedeutung hat incorruptela, *ἀφθαρσία* bei Irenäus.[5])

§ 2. Universale Bedeutung der Sünde Adams, die Erbsünde.

1. „In Adam, dem einen, hat Satan das ganze Menschengeschlecht besiegt“.[6]) Diese universale Bedeutung der Sünde Adams kam schon im Vorausgehenden zur Geltung. Hier drängt sich Cyrill besonders die Frage auf: „Gut, wenn auch Adam gefallen . . ., warum folgt daraus, daß seinetwegen die vielen zu Sündern geworden? . . . Warum sind wir, obwohl noch nicht geboren, mit ihm verdammt?“ „Wir sind — antwortet er — wegen der Übertretung Adams folgendermaßen Sünder geworden: Jener war geboren zur

---

1) In Rom. 7, 14 (74, 808a).

2) Vgl. homil. pasch. 10 (77, 609c), in Joan. 15, 1 (74, 341d).

3) Vgl. in ep. II ad Cor. 5, 3 (74, 940c).

4) Vgl. hierher noch in Joan. 15, 1 (74, 341d), de incarn. Unig. (75, 1213b).

5) Vgl. adv. haer. V, 12, 6; 13, 3; 21, 3.

6) In Joan. 19, 4 (74, 629d).

Unversehrtheit und zum Leben ... Nachdem er gesündigt und in die Korruption gefallen, liefen in die Natur des Fleisches die Lüste und Unreinheiten hinein und in den Gliedern erhob sich ein wütendes Gesetz. Die Natur war wegen der Übertretung des einen, des Adam, sündenkrank geworden. So wurden die vielen zu Sündern gemacht, nicht weil sie (persönlich) mit Adam gesündigt hätten, sie existierten ja noch gar nicht, sondern weil sie von seiner Natur sind, die unter das Gesetz der Sünde gefallen war." [1])

Was hier mit spezieller Rücksicht auf die Begierlichkeit gesagt ist, gilt von allen Sündenfolgen. Man sieht, wie Cyrill den Grund der Sündhaftigkeit in die geschlechtliche Abstammung vom sündhaften Adam verlegt. Mit voller Sicherheit und Klarheit bezeichnet er diesen Zustand direkt als ein Erbverderben von unbedingter Allgemeinheit: „Wie ein Erbe, das physisch daherkommt (*καθάπερ τινὰ κλῆρον διάττοντα φυσικῶς*), hat Adam die Kraft des auf ihn gekommenen Fluches auf das ganze Geschlecht verpflanzt." [2]) Diese Aussprüche sind um so wichtiger, als die vorausgehenden Väter nicht immer einen ganz klaren Einblick in diese Frage geben.

2. Nach dem Gesagten ließe sich die Erbsünde als Mangel der Urgerechtigkeit bestimmen. Wir können aber nicht umhin, neben diesem materiellen auch irgendwie ein formelles Moment, eine gewisse Verschuldung unsererseits anzunehmen. Das geht aus folgenden Redewendungen hervor: „Wir waren Verfluchte und mit göttlicher Strafe Belegte sowohl wegen der Übertretung in Adam wie auch wegen der Übertretung,

---

[1]) In Rom. 5, 18 (74, 788 f.).

[2]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29 b). Gern wird das Beispiel von der verdorbenen Wurzel, der nur Verdorbenes entstammt, gebraucht, vgl. in Rom. 5, 18 (74, 788 c), Glaph. in Gen. l. 1 (69, 28 d). Zur Bezeichnung des Übergangs des Erbverderbens wird vielfach der Ausdruck *πέμπειν*, *παραπέμπειν* = transmittere, transfundere verwendet; vgl. in Joan. 1, 32—33 (73, 205 c): *ὅλῳ τῷ γένει παραπέμπει τὴν ζημίαν.*

die aus dem nach ihm erlassenen Gesetze stammt."[1]) Unter letzterem sind die persönlichen, mit freiem Willen begangenen Sünden gemeint, diesen stehen die Sünden gegenüber, die wir in Adam begangen haben. Oder es heißt: „Wir sind der Korruption verfallen in Ähnlichkeit mit der Übertretung Adams (*ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀ.*)[2]) Für jeden Fall ist bei Cyrill an der Tatsache festzuhalten daß in Adam eine Gesamtschuld kontrahiert worden, daß das einzelne Adamskind an dieser Verschuldung mitbeteiligt ist, und zwar in irgend einem Zusammenhang mit der Schuld des Anfängers des Geschlechts, wie dies auch aus dem Gesamt- und Glaubensbewußtsein der griechischen Kirche hervorgeht und schon seit Irenäus nachdrücklichst ausgesprochen wird.[3]) Wie dieser Zusammenhang im einzelnen zu fassen, ist nur in ganz allgemeinen Grundzügen angedeutet.[4]) Im übrigen begegnet uns die analoge Frage bei Christus als dem zweiten Adam und wird dort eingehend erörtert.

3. Mit Vorliebe sagt Cyrill, wir hätten Adam im Sündigen nachgeahmt.[5]) Er meint hierunter die persönlichen Sünden, welche auf Grund der in uns schlummernden Begierlichkeit begangen werden. Faßt man das Erbelend und die gesamte persönliche Sündhaftigkeit zusammen, so läßt sich einigermaßen die ganze Sündhaftigkeit der menschlichen Natur vor Gott und deren ganzes Sündenelend ermessen. Die Darstellung dessen nimmt bei Cyrill einen breiten Rahmen ein und dient als Folie, um das Heil desto lichtvoller hervortreten zu lassen. Alles in allem war der Zustand eine Herrschaft der Sünde

---

[1]) In Joan. 19, 19 (74, 656b) u. v. a. St.

[2]) In Rom. 5, 14 (74, 785a), cf. in Joan. 14, 20 (74, 276b).

[3]) Vgl. Kleutgen J., Die Theologie der Vorzeit, 1854, 2. Bd., S. 633f.

[4]) Vgl. Thomasius, Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen 1874, 1. Bd., S. 463ff.

[5]) In Rom. 5, 12 (74, 784c), in Joan. 19, 19 (74, 656b), Glaph. in l. 1 (69, 28d).

und des Todes[1]), eine Herrschaft des Teufels, der wie ein unbesieglicher Tyrann[2]) nach dem Gesetze der Übermacht[3]) über uns herrschte.

Viertes Kapitel. Der göttliche Heilsplan zur Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes.

§ 1. Der göttliche Heilsplan nach Zweck und Inhalt. Notwendigkeit der Menschwerdung.

1. Von einer bloßen Kreatur ließ sich keine durchgreifende Hilfe für das gefallene Geschlecht erwarten; denn es erfordert dieselbe Kraft, das Korrumpierte wieder umzuändern, als wie die Dinge im Anfang vom Nichtsein ins Sein zu rufen.[4]) So brachte Gott in seiner Barmherzigkeit und Güte[5]), in seiner Billigkeit Hilfe[6]) und beschloß, die menschliche Natur, nachdem sie durch Teufelskünste verkehrt worden, wieder zum ursprünglichen Bilde zu reformieren (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα*, Eph. 1, 10).[7]) Alle Heilswirkungen Gottes werden unter dem Gesichtspunkte dieser Rekapitulation, des Zurückführens des verderbten Geschlechtes zum übernatürlichen Zustande, zur eigentlichen Aphtharsie aufgefaßt.[8]) „Wie sollte nun der Mensch auf Erden, dem Tode verfallen, zur Aphtharsie zurückkehren? Es war notwendig, daß das

---

[1]) In Joan. 13, 36 (74, 172a), de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 31 (76, 1376b).

[2]) Homil. pasch. 24 (77, 888a).

[3]) In Joan. 14, 30, 31 (74, 329c).

[4]) De trin. dial. 6 (75, 1057c), c. Jul. l. 7 (76, 881d).

[5]) Cf. in Joan. 1, 32—33 (73, 205b), quod unus sit Christus (75, 1352c).

[6]) In Luc. 5, 19 (72, 908c).

[7]) In Joan. 17, 25 (74, 583a), in Joan. 14, 20 (74, 280a) und unzählige derartige Stellen über göttliche *βουλή, σκέψις, σκέμματα.*

[8]) In Joan. 14, 20 (74, 273b): *τὸ τῆς ἀνακεφαλαιώσεως ὄνομά τε καὶ πρᾶγμα δηλοῖ τὸ ἀνακομίσαι πάλιν καὶ ἀναλαβεῖν εἰς ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ τὰ πρὸς ἀνόμοιον ἐκπεπτωκότα τέλος.* Vgl. die Ausdrücke *μεταπλάττειν, μετασκευάζειν, ἀναμορφοῦν* und viele andere.

sterbliche Fleisch der belebenden Kraft Gottes teilhaft werde. Die belebende Kraft Gottes des Vaters ist der eingeborne Logos. Diesen schickte er als Heiland und Befreier und er wurde Fleisch,... geboren dem Fleische nach aus dem Weibe..., damit er sich uns in unzertrennlicher Einheit einpflanze und so über Tod und Verderbtheit erhaben mache".[1]) Die Rekapitulation ist eine solche in Christus.

Wir haben hier einen kurzen Aufriß des ganzen Heilsplanes. Einzelne Gedanken seien etwas herausgehoben:

a) Der Grund zur Menschwerdung wird weniger in eine adäquate Genugtuung verlegt, das Hauptgewicht fällt auf die konveniente Hebung der Schäden in der Kreatur. Cyrill betrachtet somit die Erlösung weniger vom Standpunkt der göttlichen Beleidigung als vielmehr vom Standpunkt der tiefen Hilflosigkeit und Schädigung der menschlichen Natur in ihrer gesamten ursprünglichen Ausstattung. Weil aber diese Schädigung wesentlich darin ruht, daß die übernatürliche Verbindung mit Gott und die daraus resultierende Aphtharsie verloren gegangen, so ist die Restauration bzw. Inkarnation ihrer innersten Idee nach die geheimnisvolle Anknüpfung an Gott analog der früheren Herrlichkeit. Gott ist Mensch geworden, damit wir Götter werden und Söhne[2]), das ist auch bei Cyrill wie bei den übrigen Vätern[3]) die Quintessenz aller Heilsbeziehungen Gottes zur Kreatur nach ihrem Falle und stimmt genau mit den philosophisch spekulativen Grundansichten zusammen, wie wir dieselben oben erörtert haben.

Wenn auch bei der Zurückführung zur Aphtharsie die ganze übernatürliche Erhebung in Betracht kommt, vorzüglich

---

[1]) In Luc. 5, 19 (72, 908d). Vgl. auch ähnliche Gedanken bei Irenäus, Athanasius, zitiert bei Thomass. de incarn. Verbi l. 1, c. 19, Petav. de incarn. l. 2, c. 6, n. 15.

[2]) Cf. thes. ass. 25 (75, 412/3), de trin. dial. 4 (75, 881c), vgl. die späteren Traktate über Gnadensohnschaft.

[3]) Z. B. Athanas. de inç. c. 54: *ὁ Λόγος ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.*

die Umschaffung der Seele ins göttliche Bild, so fällt doch ganz besonderes Gewicht auf die Darstellung der Hebung der leiblichen Verderbtheit. Faktisch wäre auch die Großartigkeit der Menschwerdung, der Einsenkung des Lebens in die Kreatur nicht voll und ganz motiviert, würde nicht dieser Punkt besonders berücksichtigt. „Es war notwendig, daß das, was in uns am meisten in Gefahr gekommen war (die Seele hatte immerhin noch Unsterblichkeit, Freiheit etc.), in mächtiger Weise (*γοργώτερον* v. *γοργός* = wild, martialisch) gerettet und durch Verbindung mit dem naturhaften Leben wieder zur Aphtharsie zurückgerufen werde. Es war notwendig, daß das Kranke eine Erlösung vom Übel finde .... Es war notwendig, daß künftighin das Wort aufhöre: Staub bist du ... Hauptsächlich aus diesem Grunde, glaube ich, hat der Evangelist gesagt: der Logos ist Fleisch geworden, indem er hiermit das Geschöpf nach dem benennt, was am meisten leidet, auf daß man zu gleicher Zeit sehe Wunde und Arznei, das Kranke und den Arzt, das, was in den Tod fiel, und den, der es zum Leben erweckte, das, was von dem Verderben besiegt war, und den, der dasselbe austrieb ...“ [1])

b) Daß von der Trinität zum Zwecke der Hebung des Geschlechtes gerade der Sohn sich inkarnierte, erklärt sich aus dem innertrinitarischen Unterschied der Personen, weil der Sohn der Ausdruck des göttlichen Lebens ist, und das allseitige Leben sollte wieder in die Kreatur eingesenkt werden.[2]) An sich wäre ja auch eine Inkarnation des Geistes möglich gewesen, aber, bemerkt Cyrill[3]), es wäre gefährlich, eine Inkarnation des Geistes anzunehmen. „Das Fleisch ist dem Logos eigen, ... es ist ihm aber auch das Pneuma eigen, und der Gott Logos des Vaters kann niemals ohne das eigene Pneuma gedacht werden. Es ist also besser und weiser zu sagen, daß der Leib Tempel des Logos sei, daß das Fleisch ihm eigne,

---

[1]) In Joan. 1, 14 (73, 160).
[2]) Cf. in Luc. 5, 19 (72, 908).
[3]) Adv. Nest. l. 4 (76, 184/5).

zugleich aber, daß mit dem Logos immer das Pneuma gegeben sei.“ Hier schimmert der Gedanke durch: in und mit der Inkarnation des Sohnes haben wir auch schon in der menschlichen Natur den Besitz und die Herrlichkeit des Geistes, welcher ja durch den Sohn ausströmt und hervorweht. So ist gerade die Inkarnation des Logos der großartigste Ausdruck des göttlichen Lebens und der beiderseitigen Produktionen.[1])

c) Anlaß zur Inkarnation bzw. zum Heilsratschluß gab nicht etwa die Vervollkommnung der ursprünglichen Schöpfung. Sie hatte nach cyrillischer Anschauung die ihr entsprechende Vollkommenheit. Bloß die Sünde des Menschen, sein Herabsinken aus dem vollkommenen Zustande kommt in Betracht. „Wenn wir nicht gesündigt hätten, wäre er nicht Mensch wie wir geworden.“[2]) Hier sollte Wandel geschaffen werden: Restauration.

2. Wie schon vorhin wird noch an unzählig anderen Stellen mit großem Nachdrucke die Notwendigkeit der Menschwerdung hervorgehoben.[3]) Abgesehen von der Tatsache, daß Cyrill veranlaßt war, gegenüber den Leugnern einer wahren Menschwerdung diesen Punkt besonders zu betonen, erhellt auch anderweitig zur Genüge, daß nur eine hypothetische Notwendigkeit behauptet wird, eine Notwendigkeit aus heilsökonomischen Gründen, „weil es die Heilsökonomie so erforderte“[4]), „weil es so nützlich war.“[5]) Diese

[1]) Cf. hierzu Iren. adv. haer. V, 1, 3.

[2]) De trin. dial. 5 (75, 968c). Scheeben, Dogm. III, S. 373, zitiert thes. ass. 15 (75, 289—296), was mehr für unbedingte Intention der Menschwerdung zu sprechen scheine. In besonderen Betracht könnte nur die Schlußstelle der ass. kommen. Aber auch sie läßt sich durchaus nicht für unbedingte Intention deuten. Das *ἐπειδήπερ* ist anders zu übersetzen.

[3]) Cf. adv. Nest. l. 1 (76, 21c): „wenn er nicht Mensch geworden, wäre die Korruption aus dem Leibe nicht entfernt.“ Vgl. thes. ass. 20 (75, 336c); Ausdrücke wie *οὐ γὰρ ἦν ἑτέρως*: in Joan. 6, 52 (73, 565a), oder *ἀνάγκη*: de rect. fid. ad Regin. c. 10 (76, 1292c).

[4]) In ep. II ad Cor. 2, 14 (74, 925a).

[5]) In Hebr. 2, 17 (74, 965d).

Gründe lagen im Plane der göttlichen Vorsehung. Das Geschlecht sollte aus sich regeneriert werden, „wie durch einen Menschen das Verderben, so durch einen Menschen das Heil (1. Kor. 15, 21).“[1]) Wie Adam als Prinzip das Geschlecht ein für allemal in Korruption und Trennung stürzte, so sollte innerhalb der menschlichen Natur ein Prinzip erstehen, wodurch das übernatürliche Leben wieder begründet und ein für allemal dem Geschlecht gesichert wurde[2]), ein Prinzip, aus dem ständig Leben quillt[3]), ein mittlerisches Prinzip, das in sich den Einigungs- und Sammelpunkt gegenüber der Trennung bildet, die in der Korruption eingetreten war, nämlich der Trennung des Menschen von Gott und der Menschen selber untereinander. „Wie ist nicht die Fleischwerdung des Logos für die Erdbewohner notwendig, indem sie das Getrennte sammelt und mit Gott verbindet, die beiden Völker (Juden und Heiden) zu einem neuen Menschen durch das Fleisch umschafft!“[4]) So hat die Menschheit einen geborenen Vertreter und die Erhebung derselben ist aus eigener, nicht aus fremder Kraft.[5])

Was speziell den Gedanken einer Sicherung des übernatürlichen Lebens für die Menschheit anlangt, so redet schon Irenäus davon[6]), noch mehr Athanasius, der von einem fortgesetzten Fallen der Menschheit ohne Dazwischentreten der Inkarnation spricht.[7]) Auch ist letzterer der Ansicht, daß Tod und Verderben zwar durch andere Erlösungsformen wären überwunden worden, aber das am Körper haftende Verderben wäre dann nichtsdestoweniger in ihm

[1]) In ep. I ad Cor. 15, 20 (74, 900d), in Luc. 5, 19 (72, 909a).

[2]) In Joan. 7, 39 (73, 756a): *γέγονε καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος ὁ Μονογενής, ἵν' ἐν αὐτῷ καὶ πρώτῳ παλινδρομοῦντα τὰ ἀγαθὰ καὶ ἡ τοῦ Πνεύματος ῥιζωθεῖσα χάρις ὅλῃ λοιπὸν ἀραρότως τῇ φύσει φυλάττοιτο.*

[3]) Thes. ass. 24 (75, 405).

[4]) De rect. fid. ad Regin., c. 13 ex ep. ad Ephes. (76, 1293d).

[5]) In Joan. 16, 33 (74, 473).

[6]) Adv. haer. III, 18, 7: *εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν* (sc. *Χριστὸν*), *οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν.*

[7]) C. Ar. II, 68.

geblieben.[1]) Richtig ist ja die Möglichkeit eines fortgesetzten Falles. Aber um der Freiheit Gottes nicht zu nahe zu treten, muß man sagen, daß Gott durch ein höheres Maß von Erlösungsgnade dem Übel hätte abhelfen können, noch mehr der Korruption des Leibes. Es scheint, daß die früheren Väter doch nicht völlig klar die Lehre von der Notwendigkeit der Erlösung durch Inkarnation darstellen. Cyrill kennt diese Vätergedanken sehr wohl und variiert sie auch. Wir sehen aber deutlich, wie er auf die göttliche Weisheit und den Heilsratschluß zurückgreift, auf die besonderen Erlösungszwecke, welche Gott mit der Inkarnation des Sohnes verfolgte, Zwecke, wie sie ohne Inkarnation nicht möglich gewesen wären. Dem reiht sich der Gedanke besonderer Zweckmäßigkeit an. In diesem Sinne preist er mit Paulus das Geheimnis als voll der Weisheit, als einen naturgemäßen, der ersten Ordnung der Dinge entsprechenden, darum auch konvenienten Weg der Erlösung.[2]) Mehrfach ist gerade diese Konvenienz stark hervorgehoben: „Es war konvenient, daß die inkorruptible Natur die korruptible annahm, es war konvenient, daß der, welcher keine Sünde kannte, mit den Sündern sich konformierte, um die Sünde zu zähmen.“ [3]) Hierbei beruft sich Cyrill wiederholt auf Hebr. 2, 14, 15: „Durch den Tod den vernichten, der Gewalt über den Tod hatte“ [4]), auf Röm. 8, 3: „Was dem Gesetze unmöglich war, weil es durch das Fleisch geschwächt war, hat Gott bewirkt, indem er seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und wegen der Sünde sandte und die Sünde im Fleische verdammte“ [5]), sowie auf die Stellen, welche von Christus als zweitem Adam handeln.

Allerdings von dem Gesichtspunkte aus, daß der Gottmensch das alles leisten sollte, ist die Menschwerdung des

---

[1]) De inc. 44.

[2]) In ep. I ad Cor. 15, 20 (74, 900 d).

[3]) Schol. de incarn. c. 12 (75, 1383). Ähnlich sagt Irenäus l. c., daß dies die gerechtere Weise der Sündenlösung sei.

[4]) De rect. fid. ad Theod. c. 19 (76, 1161).

[5]) L. c.

Logos eine notwendige, aber Gottes Ratschluß hierzu ist und bleibt ein freier, sowohl in Bezug auf die Tat wie die Form der Erlösung.

Wie aus allem ersichtlich, gründet Cyrill die Notwendigkeit der Menschwerdung durchaus auf die übernatürliche Theologie. Sollte der Erlöser bloß Unterstützung, Vorbild und Aufklärung für rein natürliche Zwecke sein, so ist eine Notwendigkeit ganz unerweisbar.[1])

§ 2. Ewigkeit des göttlichen Heilsplanes.

„Gott Vater, der den Fall der menschlichen Natur ins Verderben voraussah, suchte auch für sie nach einem Mittel der Erneuerung und Rückkehr in die Aphtharsie und so senkte er die Wurzeln zu einer solchen Hoffnung auf den eigenen Sohn und durch ihn bestimmt er uns zur Sohnschaft und würdigt uns jedes geistigen Segens, noch bevor wir geboren sind, damit, falls sie (die Natur) durch Übertretung in den Tod stürzen sollte, sie wie aus einer alten Wurzel abermals zum Leben aufsprieße und im Vorhinein gesegnet sei, ohne völlig dem Fluche zu verfallen .... So wird im vorhinein Christus als Fundament gelegt und auf ihn werden wir alle auferbaut, und zwar vor Grundlegung der Welt gemäß der Voraussicht des allwissenden Gottes, damit, wie gesagt, die Segnung älter sei als der Fluch, älter die Freiheit der Adoption als die teuflische Knechtschaft ....“[2])

Das Mysterium der Fleischwerdung und das ganze Restaurationswerk ist demnach, als es in die Erscheinung trat und wie es sich entwickelte, nichts Neues mehr[3]), weil es schon vor Grundlegung der Welt im ewigen Plane Gottes[4]) bestimmt

[1]) Vgl. oben S. 39f. Wir kommen noch darauf zurück.

[2]) Thes. ass. 15 (75, 293f.). C. beruft sich l. c. (75, 296) auch auf das athanasianische Beispiel vom Baumeister, der sein Haus vorsichtig fundamentiert.

[3]) In Js. 41, 2—4 (70, 832b), de ador. l. 17 (68, 1068c), in Luc. 5, 21 (72, 669a).

[4]) In Js. 25, 1 (70, 556c): ἀρχαία βουλή.

worden. Schöpfung, Naturgesetz und mosaisches Gesetz zielen bereits daraufhin und bereiten darauf vor.[1]) Neu ist für die Welt nur die Enthüllung des Geheimnisses, wie sie in der faktischen Menschwerdung am klarsten erfolgte. Dies geschah in dem Augenblicke, wo die Welt ihrer allseitigen Schwäche überführt war[2]), nachdem Naturgesetz wie mosaisches Gesetz nicht zu helfen vermochten.[3]) Nunmehr ist die Inkarnation das Mysterium cat. ex.[4]), die Heilsökonomie (*οἰκονομία* v. *τὰ οἰκεῖα νέμειν* = verteilen, anordnen)[5]), die sich an Wichtigkeit dem Trinitätsgeheimnisse anreiht.[6])

I. Teil. Die Person des Heilsmittlers: Ihre Stellung und Bedeutung in der göttlichen Heilsökonomie.

Erstes Kapitel. Christus als Gott und als Mensch.

§ 1. Die neue Seinsweise des menschgewordenen Logos; sein Verhältnis zum Vater und Geiste.

1. Nach arianischer Anschauung ist Christus ein Mittelwesen, ein Geschöpf. Auch bei den Nestorianern, welche Christus in einen Menschen für sich und in den Logos

---

[1]) Diesen historischen Zusammenhang hat erstmals Irenäus im Anschluß an Paulus einer genaueren Würdigung unterzogen. Vgl. Werner a. a. O. S. 180 ff.

[2]) Glaph. in Gen. l. 3 (69, 156), vgl. besonders in Rom. 5, 20 (74, 789).

[3]) Vgl. die Exegese in Rom. 8, 3 (74, 817). — Das mosaische Gesetz hatte doppelten Zweck: 1) index peccati, 2) ut abundaret peccatum (homil. pasch. 29: 77, 964 f.).

[4]) Cyrill gebraucht das Wort „mysterium" schlechthin regelmäßig für das Geheimnis der Menschwerdung.

[5]) In Luc. 5, 1 (72, 812 c), zum Worte cf. in Js. 43, 13—14 (70, 865 b), in Os. 14, 2—4 (71, 318).

[6]) In Joan. 20, 24, 25 (74, 724 c).

für sich schieden, kommt man über die geschöpfliche Sphäre nicht hinaus, da hier zwei Personen und Naturen in moralischer Vereinigung gegeben sind.[1]) Bei solcher Auffassung kann von einer besonderen Stellung Christi gegenüber der Gottheit keine Rede mehr sein. Er ist und bleibt nur, wie Cyrill mannigfach entgegnet, Diener[2]) und „unterscheidet sich auf keine Weise mehr von den Aposteln oder Propheten, welche durch Barmherzigkeit von oben die göttlichen Charismen erlangten, so daß sie sagen konnten: Durch Gottes Gnade sind wir, was wir sind (1. Kor. 15, 10).“[3]) Anders ist die Stellung Christi, des wahrhaft Menschgewordenen. Durch die Fleischwerdung hat der Logos zwar eine neue Seinsweise[4]) erlangt, sofern er die menschliche Natur in die Logosperson aufgenommen und nicht mehr wie früher als „bloßer fleischloser Logos“, sondern in unserer Gestalt und Natur erscheint.[5]) Das ist aber keine Transubstantiation der Gottheit in die Menschheit, „die göttliche Natur ist geblieben, was sie war“[6]), ohne eine Depotenzierung zu erleiden. Auch wird nicht behauptet, daß die menschliche Natur in die göttliche wäre verwandelt oder versetzt worden, so daß sie aufgehört hätte, Kreatur zu sein, und die Eigenschaften der Kreatürlichkeit verloren hätte. Dagegen verwahrt sich Cyrill energisch, weil dies eine Veränderung in die Gottheit hineintrage. „Der Leib, der Gott eigen ist,“ sagt er, „übersteigt zwar alle menschlichen (Leiber), aber eine Verwandlung in die Natur der Gottheit geht bei einem irdischen Körper nicht an, weil unmöglich. Denn

[1]) Cf. apolog. contra Orient. anath. 9 (76, 357c). So die ständige Ausdrucksweise zur Charakterisierung der nestorianischen Lehre.

[2]) In Joan. 14, 14 (74, 249): *ἐν ὑπουργίας τάξει παραληφθείς*, de incarn. Unig. (75, 1240c): *δουλοπρεπῶς καὶ ὑπουργικῶς*.

[3]) Apolog. contr. Orient. an. 9 (76, 357c).

[4]) Adv. Nest. l. 3 (76, 145c): *ξένως τε καὶ ἀσυνήθως*, cf. de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 46 (76, 1400b).

[5]) L. c.

[6]) Eine Klausel, welche regelmäßig angefügt wird, so oft von der Verbindung der zwei Naturen die Rede ist. Vgl. hom. 17 (77, 788a).

hierdurch erniedrigten wir die Gottheit zu einer geschaffenen und zu einer solchen, die etwas in sich aufgenommen, was von Natur aus ihr nicht eigen wäre .... Also wir sagen, Christi Leib sei zwar göttlich, da er der Leib Gottes ist, mit unaussprechlicher Glorie geschmückt, ... heilig, belebend; daß er aber in die Natur der Gottheit wäre verwandelt worden, hat keiner der Väter gedacht oder behauptet, noch auch behaupten wir solches."[1]) Beide Punkte: der volle Verbleib der göttlichen und der volle Verbleib der menschlichen Natur in der Einigung zu einer Person — sind nach allen Richtungen festgehalten.[2]) Man kann allerdings bei Cyrill von einer Insubstantiation der menschlichen Natur in die göttliche sprechen, aber nicht in dem Sinne, wie Dorner behauptet, als wäre die Menschheit ihm „bloßes Prädikat des fleischgewordenen Logos ohne ein immanentes Entwicklungsgesetz, ohne Freiheit"[3]) gewesen. Noch viel weniger ist bei unserem Kirchenlehrer Monophysitismus vorhanden, wie Harnack meint.[4]) Beides würde die Stellung Christi im Restaurationswerke, wie Cyrill sie auffaßt, völlig vernichten.

2. Weil der Logos in der Menschwerdung blieb, was er war, bewahrte er auch in seinem Heraustreten aus der Gottheit dasselbe Verhältnis zu den übrigen Personen wie ad intra. Er trug dasselbe irgendwie nach außen. Wiederholt heißt es, daß er auch als Menschgewordener das substanzielle Abbild des Vaters sei.[5]) Wir steigen nunmehr durch ihn als Menschgewordenen zur Vermittlung mit dem Vater auf und gewinnen eine adäquatere Erkenntnis der Gottheit dadurch, daß wir Wesen und Wirksamkeit Christi unserem Geiste als Spiegel vor Augen halten.[6]) Auch der Geist ist dem Sohne als

---

[1]) Ep. 45 ad Succens. (77, 236c, d).

[2]) Vgl. Rehrmann, Christologie, 2. Teil, 2. Abschn.

[3]) Dorner, Entwicklungsgeschichte etc., 2. Teil, S. 80, vgl. S. 77, 82.

[4]) Dogmengeschichte, II. Bd., S. 332ff.

[5]) In ep. II ad Cor. 4, 4 (74, 933b).

[6]) In Joan. 14, 6 u. 7 (74, 192, 193), de rect. fid. ad Theod. c. 32 (76, 1181b).

Menschgewordenem eigen[1]) und als Menschgewordener ist der Sohn jetzt *συνδοτὴρ καὶ συγχορηγὸς τοῦ Πνεύματος.*[2]) In welcher Weise aber die Menschheit Christi an der göttlichen Heilswirksamkeit teilnimmt, kommt weiter unten zur Sprache.

§ 2. Christus, der „zweite Adam".

1. Die Stellung Christi zur Menschheit drückt sich in der schriftgemäßen Bezeichnung aus, daß Christus zweiter Adam sei. Er trägt diese Bezeichnung einzig und allein aus dem Grunde, weil er „die zweite Wurzel des Geschlechtes ist und der Anfänger der Menschheit, die wiederum durch Heiligung im Geiste zur Unversehrtheit zurückkehrt."[3]) Christus ist eben nach dem Falle Adams an dessen Stelle getreten.[4]) Ja Adam heißt sogar Typus des künftigen (Adam), obwohl letzterer schon existierte und das Mysterium der Inkarnation im Plane Gottes vollendet war.[5]) So kann der Apostel nur sagen, weil Christus erst in der Zeit als Erlöser erschien.[6])

2. Cyrill vergleicht die Natur der beiden Stammväter und hebt besonders zwei Hauptunterschiede hervor:

a) Adam war bloß anima vivens und hatte als Geschöpf sein Leben empfangen. Christus ist Gott, das wesenhafte Leben und der Belebende selber (1. Kor. 15, 45).[7]) Der Heilige will damit sagen: Christus ist in weit höherem Sinne Prinzip und Träger der Menschheit, weil er die Kraft zur Belebung in sich trägt, während Adam sein Leben als mitgeteilt empfangen hat. b) Weil von der Erde stammend, war

---

[1]) De rect. fid. ad Theod. c. 37 (76, 1189a).
[2]) In Joan. 14, 14 (74, 249d), de trin. dial. 3 (75, 857c).
[3]) De trin. dial. 3 (75, 853c), in Matth. (72, 408d).
[4]) In Matth. 1, 1 (72, 365c), in Joan. 1, 32—33 (73, 205d).
[5]) In Rom. 5, 14 (74, 785).
[6]) L. c.
[7]) De rect. fid. ad Regin. c. 12, quod Christus est vita etc. (76, 1281).

der erste Adam psychisch, der zweite, vom Himmel, himmlisch und pneumatisch (1. Kor. 15, 47). „Das bedeutet,“ sagt Cyrill, „nicht etwa einen Unterschied in der Natur, sondern vielmehr in der Qualität der Gesinnnng und des Verhaltens“[1]), d. h. Adam war noch nicht auf die Stufe der Herrlichkeit erhoben, war noch „in fleischlichem Sinne befangen“[2]); er konnte sündigen und sündigte wirklich und das Psychische äußerte sich fortan vollends in der Korruption. Christus besaß seiner menschlichen Natur nach die Vollendung, er war unsündlich, „sein Sinn absurden Begierden unzugänglich, auch nicht erfaßbar vom Verlangen nach dem Eßbaren; wenn man auch sieht, daß er Speise und Trank genossen, ... so hatte er daran nur freiwilligen Anteil.“[3]) Was ist das anderes als das augustinische posse non peccare im Gegensatze zum non posse peccare? Deswegen hat der zweite Stammvater nicht bloß die Gnade für das Geschlecht wieder gebracht, er hat sie auch unverlierbar gemacht.[4])

3. Der Natur der Stammväter entspricht auch deren beiderseitiges Verhältnis zum Geschlechte: wie der irdische, so die irdischen, wie der himmlische, so die himmlischen. Dieses paulinische Wort (1. Kor. 15, 49) wird unzähligemal verwendet. Die Summe aller Ausführungen gipfelt in dem Gedanken: Dort ist es das erdhafte und geschöpfliche, die Korruption (*φθορά*), die wir empfangen; hier ist es das göttliche Moment der Unversehrtheit und Unvergänglichkeit.[5]) Da der erste Adam bereits Typus des künftigen war, kommt in ihm bzw. in seiner Stellung zur Menschheit das Mysterium Christi zur Darstellung, freilich nicht unterschiedslos und in gleicher Weise, sondern gerade im umgekehrten Verhältnisse.[6]) In mannig-

---

[1]) In ep. I ad Cor. 15, 44, 45 (74, 909c).
[2]) L. c.
[3]) L. c. (74, 909b).
[4]) Vgl. oben S. 49.
[5]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 28f.), in Joan. 14, 20 (75, 276c), in ep. I ad Cor. 15, 47 (74, 912a).
[6]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29d).

fachen Antithesen wird dies zur Geltung gebracht. Adam war für das Geschlecht der Anfang zum Tode, zum Fluche, zur Verdammnis, Christus das Gegenteil hiervon, zum Leben, zum Segen, zur Rechtfertigung.[1]) Wie Adam Prinzip der alten Masse war, da in ihm das ganze Geschlecht der Korruption verfiel, so ist Christus Prinzip der neuen Masse, derjenigen, die in ihm zur Neuheit des Lebens umgeschaffen werden.[2]) Wie Adam, der irdische, Vor- und Urbild von allem, so ist Christus, der himmlische, in seiner Weise Prototyp, dem die anderen nachfolgen.[3])

4. Fast einzig wählt Cyrill zum Ausdruck dieser universalen Stellung die obigen Bezeichnungen wie zweiter Adam, Prinzip (ἀρχή, ἀπαρχή). Oder er redet von Christus als der zweiten Wurzel[4]), als dem Weinstocke[5]), dem Fundamente.[6]) Weniger gebräuchlich ist der Ausdruck Haupt, wie er auch seiner Wortbedeutung nach weniger besagt. Übrigens deutet Cyrill das biblische κεφαλή (1. Kor. 11, 3, Eph. 5, 23)[7]) und ἀνακεφαλαιοῦσθαι (Eph. 1, 10)[8]) im Sinne von ἀρχή.

Diese Ausführungen über Christus, den zweiten Adam, in Parallele zum ersten, beherrschen die gesamte Heilslehre des Kirchenlehrers. Die Gedanken sind nicht neu, sie liegen im wesentlichen in den paulinischen Briefen, im Galater-, Epheser- und besonders im Römerbriefe vor, und zwar in der Gegenüberstellung von Adam und Christus wie auch in der Idee der Rekapitulation. Schon Irenäus, Origenes, Athanasius und die Kappadokier haben die real-mystische Deutung der

---

[1]) L. c.

[2]) Glaph. in Num. (69, 620/621).

[3]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 41 (76, 1392b): τύπος καὶ ὑπογραμμός, in Rom. 1, 3 (74, 776a).

[4]) Gern in der Verbindung ἀπαρχὴ καὶ ῥίζα, vgl. de trin. dial. 3 (75, 853c), in Js. 25, 19 (70, 588b).

[5]) In Joan. 15, 1 (74, 333ff.).

[6]) In Zachar. 6, 9—15 (72, 96c).

[7]) Glaph. in Gen. l. 3 (69, 144c), cf. in ep. I ad Cor. 11, 13 (74, 880, 881).

[8]) In Joan. 14, 20 (74, 273).

Menschwerdung für das ganze Geschlecht zum Gegenstande ihrer Spekulationen gemacht. Cyrill hat diese Ideen namentlich mit Bezug auf den inneren Zusammenhang zwischen objektiver und subjektiver Erlösung durchgebildet.

§ 3. Nähere Entwicklung der universalen Stellung Christi als des zweiten Adam.

1. In der universalen Stellung Adams liegt ein Zweifaches: a) Adam ist seiner Natur nach das Vorbild für alle, die aus ihm ihren Ursprung nehmen, in ihm ist alles präformiert und angelegt; b) er teilt dem einzelnen seine menschliche Natur durch materielle Zeugung mit (unmittelbar und mittelbar). Ähnlich ist Christus nach göttlichem Ratschlusse der Anfänger des neuen Geschlechtes, nicht bloß temporeller, sondern auch kausaler und realer Anfänger, indem die menschliche Natur in ihm vorbildlicherweise die entsprechende Umbildung erfährt, indem er dann diese menschliche Natur dem einzelnen in übernatürlicher Zeugung gnadenvoll mitteilt.

Ersterer Gedanke kennzeichnet sich durch Ausdrücke wie folgende: In Christo, in Christo als erstem haben wir die Heilsgüter gewonnen. „Nicht für sich hat er es zu Wege gebracht, über unsere Leiden die Herrschaft zu gewinnen, da er ja Gott ist und von keiner Sünde weiß, sondern deswegen geschah es, weil er die ganze menschliche Natur in sich zum heiligen schuldlosen Leben umwandelte, da er Mensch geworden und in unserer Gestalt erschienen ist.“ [1]) „Beraubt war die menschliche Natur der Gnade des Geistes wegen der ursprünglichen Übertretung, sie hat aber dieselbe wiederum gewonnen durch den Erstling und im Erstling Christus (*διὰ πρώτου καὶ ἐν πρώτῳ Χριστῷ*). Es erschien nämlich der himmlische Mensch, der zweite Adam, der sich die Natur zur Neuheit des Lebens umschuf.“ [2])

---

[1]) In ep. II ad Cor. 4, 8—10 (74, 936 d).

[2]) In Matth. 12, 28 (72, 408 d).

Es ist ferner Programmsatz der griechischen Theologie: Was in Christo prinzipiell für alle erworben und präformiert ist, das wird auch dem einzelnen zu teil (*ὅσα ἐν Χριστῷ, ταῦτα καὶ εἰς ἡμᾶς*).[1]) Diese Mitteilung findet in einem eigenen Prozesse statt „in Weise der Teilnahme und der Gnade."[2]) Cyrill gebraucht für diese geistige Überleitung und Zeugung ganz die gleichen Ausdrücke wie bei Adam zur Überleitung der verderbten Natur, so *παραπέμπειν*[3]), *διαβαίνειν*[4]), *διήκειν*.[5])

2. Aus dieser zweifachen Stellung Christi folgert Cyrill eine zweifache Verwandtschaft des einzelnen mit Christus dem Stammhaupte, eine fundamentale (physische) und eine gnadenvolle (mystische).

Dadurch, daß Christus ins Geschlecht eingetreten und als Prinzip das ganze Geschlecht zur Erlösung aufgenommen, sind alle Adamskinder mit Christus, ihrem homogenen Prinzipe, verwandt geworden. Diese Einheit und Verwandtschaft mit Christus ist aber nicht eine gewöhnliche wie mit jedem andern Menschenkinde; sie ist von gewichtiger, hoher Bedeutung. Es ist die Verwandtschaft mit Christus, dem neuen Geschlechtshaupte, der alle ins Geschlecht Eintretenden, die Guten wie die Schlechten zur Erlösung angenommen[6]), der alle in sich vorbildlich regeneriert. Darum ist diese Beziehung keine leere, wirkungslose, sondern eine lebensvolle, ut (oves) vitam habeant (Joh. 10, 10).[7]) Cyrill bezieht dies zunächst auf die leibliche Unsterblichkeit — die seelische ist schon vorhanden — und weist so auf den inneren organischen Grund hin, warum alle, auch die Schlechten auferstehen: weil alle mit dem Leben in

---

[1]) Thes. ass. 20 (75, 333 b, c); cf. in Joan. 7, 39 (73, 753 c): *πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς ἡμᾶς τρέχει τὰ ἀγαθά.* Vgl. Athan. de inc. c. Ar. 12, c. Ar. I, 47.

[2]) De rect. fid. ad Theod. c. 20 (76, 1161 d).

[3]) In Luc. 5, 5 (72, 485 a).

[4]) Schol. de incarn. c. 1 (75, 1372 a), in Joan. 6, 6 (73, 797 a).

[5]) In Joan. 17, 18, 19 (74, 548 c).

[6]) In Joan. 10, 14 (73, 1048 a).

[7]) Ibid. 10, 10 (73, 1032 c).

solch fundamentalem Zusammenhange stehen, „weil er die ganze Natur mit sich auferweckt.“[1]) Es ist aber unzweifelhaft auch das zu verstehen, daß jeder Mensch in dieser fundamentalen Beziehung zu Christus die Möglichkeit und den Anspruch auf das ganze Stammerbe besitzt, wie es Christus in der Inkarnation und als Menschgewordener erworben.

Neben dieser physischen Beziehung ist noch eine andere unumgänglich notwendig. „Die Verwandtschaftsbeziehung nützt denen nichts, die durch Rebellion gegen ihn sündigen. Denen aber, die ihn lieben, wird ein auserlesenes Geschenk zugeteilt.“[2]) „Indem der Erlöser sagt: Ich kenne die meinen, hat er folgendes im Auge: Ich werde sie aufnehmen und sie mir zu eigen machen auf mystische und schetische Weise. Man könnte einwenden: Auch insoferne Christus Mensch geworden, habe er alle Menschen, weil mit ihnen homogen, sich angeschlossen, so daß wir alle in mystischer Weise christusverwandt sind, insofern er Mensch geworden. Doch fremd sind ihm alle, welche nicht das symmorphe Bild der Heiligkeit tragen. So waren auch die Juden wohl dem Geschlechte Abrahams, des Gläubigen, angehörig, weil sie aber ungläubig waren, wurden sie jener Verwandtschaft beraubt, wegen der Unähnlichkeit der Sitten.“[3]) Hiernach ist eine Einigung erforderlich, die derart ist, daß sie das Gleichbild Christi, unseres Prinzipes, wirksam in uns ausprägt. Da die physische Verwandtschaft schon eine gewisse Lebensbeziehung bietet, muß jene Verwandtschaft ein „Mehr“ sein, ut amplius vitam habeant[4]), sie ist ein *περισσόν, πλέον, τιμιώτερον,* eine volle Teilnahme am Geiste (*τελειωτάτη τοῦ Πνεύματος μέθεξις*).[5]) Sie ist, um es kurz anzudeuten, eine reale Teilnahme an

---

[1]) Ibid. 10, 14 (73, 1048 a).

[2]) In Joan. 10, 14 (73, 1048 a),

[3]) Ibid. 10, 26 (74, 20 b). Es hat den Anschein, als wäre hier bloß von moralischer Ähnlichkeit die Rede, in Wirklichkeit haben wir auch gnadenvolle Naturverwandtschaft.

[4]) In Joan. 10, 10 (73, 1032 c).

[5]) L. c.

Christus, der mit dem einzelnen in spezielle Verwandtschaft tritt.

Der innere Grund, warum das substantielle Leben selber in uns sein muß, liegt — und damit treffen wir den früher erörterten Grundgedanken [1]) — darin: „Ohne die (substantielle) Gegenwart Christi ist es unmöglich, daß ein Mensch gerettet und von Sünde und Tod befreit werde, da sonst das Leben nicht mit ihm wäre." [2]) Auch, um dies gleich hier zu berühren, vom moralischen Standpunkte aus wird unter Hinweis auf die Macht der Sünde und des Teufels und die Ohnmacht der bloßen Natur die Notwendigkeit einer speziellen Verbindung mit Gott (Christus) betont. Zwar hat der Mensch das natürliche Patrimonium zum guten Handeln; aber „es ist unmöglich, daß die Seele des Menschen etwas Gutes tue und den scharfen Schlingen des Teufels entgehe, wenn sie nicht durch die Gnade des hl. Geistes gefestigt ist und Christus in sich hat." [3]) „Gar leicht wird des Menschen Natur zum Schlechten gebracht, wenn nicht die Gnade des Erlösers sie in der Tugend hält und mit Gütern von oben und aus sich bereichert." [4])

3. Was den Zusammenhang beider Lebensbeziehungen betrifft, so gilt: a) die fundamentale Lebensbeziehung ist die Grundlage, auf der es erst möglich wird, die eigentliche übernatürliche Lebensbeziehung durch wirkliche Einverleibung ins Geschlecht Christi zu gewinnen. „Gleichen Leibes mit ihnen (den Menschen) kann ich sie (die Gläubigen) aufnehmen (in der Begnadigung), da sie mir infolge der Verwandtschaft dem

[1]) Vgl. oben S. 19f.

[2]) In Matth. 26, 26 (72, 452b). Ähnlich schon Iren. adv. haer. l. 3, c. 19, 1: Propter hoc Verbum Dei homo . . . ut homo capiens Verbum atque adoptionem consecutus fiat filius Dei. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem accipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati.

[3]) In Joan. 14, 18 (74, 264a).

[4]) De ador. l. 1 (68, 149b).

Fleische nach physisch vereinigt und verbunden sind."[1]) b) Die erstere Beziehung zielt bereits nach der letzteren und bildet für sich nur die Voraussetzung zu dem Zwecke, daß sich darauf die spezielle Zugehörigkeit aufbaue. Wo nun die Bedingungen gegeben sind, zuvörderst der Glaube (in weiterem Sinne), da ist sie auch Ursache zur Herbeiführung der wahren Verwandtschaft (*τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτὸν συγγενείας ἀληθοῦς ἀφορμή*) und der ihr entsprechenden Güter.[2]) Wo aber die Bedingungen aus eigener Schuld nicht gegeben sind, bleibt das Heilswerk beim einzelnen Geschlechtsgliede nur ein Torso; aber dann ist solch Ungläubigen gerade diese ihre fundamentale Zugehörigkeit zum neuen Heilsprinzipe „der schwerste Vorwurf ihrer Undankbarkeit und Ungerechtigkeit."[3]) c) Wir haben bisher die erste Beziehung die fundamentale genannt. Cyrill selber nennt sie, wie wir oben gesehen, eine physische, nicht etwa weil sie einen ganz natürlichen Charakter hätte, sondern offenbar deswegen, weil diese Gnade jedem Menschenkinde, das ins Geschlecht eintritt, auch sofort zuteil wird, während die andere einerseits vom Willen des Menschen, anderseits vom gnädigen Willen Gottes abhängig ist, infolgedessen mit Recht gnadenvolle Beziehung genannt wird.

Auf diese zwei Arten der Verbindung bezieht sich Cyrill, wenn er von der Vereinigung mit Gott redet, die wir durch Christus, den zweiten Adam, erlangen. So stellt er auch beide direkt in Parallele und sagt mit Beziehung auf Christus, „den Erstgeborenen": „Wir sind in ihm und durch ihn Söhne Gottes *φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν. Φυσικῶς μὲν ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ μόνῳ, μεθεκτῶς τε καὶ κατὰ χάριν δι' αὐτοῦ ἐν Πνεύματι.*"[4]) Wenn Thomassin[5]) meint, das *φυσικῶς* bedeute,

---

[1]) Thes. ass. 15 (75, 292a), cf. in. Joan. 1, 14 (73, 161d): *διὰ τὴν κατὰ σάρκα συγγένειαν*, ibid. 10, 14 (73, 1045c).

[2]) In Joan. 10, 14 (73, 1048b).

[3]) L. c.

[4]) De rect. fid. ad Theod. c. 30 (76, 1177a); de incarn. Unig. (75, 1229b) wörtlich wiederholt.

[5]) De incarn. Verbi l. 8, c. 9, n. 17.

soferne wir Glieder Christi sind, seien wir mit einem Teile der natürlichen Sohnschaft beschenkt, die Adoption (das *κατὰ χάριν*) für sich sei eine nüchterne blutlose Sohnschaft, wie auch die treugebliebenen Engel sich derselben erfreuen, so ist das eine schiefe, unrichtige Auffassung Cyrills.

Die Restauration ist ein Organismus, der sich auf den physischen Eintritt Christi ins Geschlecht aufbaut. Diese zweifache Verwandtschaft, die weitere und die engere, bildet eine tiefgedachte Wahrheit, die noch deutlicher wird, wenn sie uns später in den einzelnen Momenten entgegentritt. Auch gibt diese Systematisierung nicht etwa eine gelegentliche, hingeworfene Ansicht Cyrills, sie findet sich in den Schriften aller Perioden. Bescheiden bemerkt der Heilige, er trage diese Wahrheiten salvo meliori[1]) vor.

Schon hieraus ist ersichtlich, wie stark Cyrill das physische Moment in der Menschwerdung Christi wie auch im Heilsprozesse des einzelnen betont. Er ist aber ebenso weit entfernt, die Erlösung objektiv wie subjektiv als etwas Magisches hinzustellen, was die Menschheit Christi bzw. den Menschen innerlich und ethisch im Willen nicht berühre.[2]) Das zu behaupten, hieße die ganze Sachlage verkennen.

---

[1]) In Joan. 10, 14 (73, 1048b), ibid. l. c. (73, 1044c). — Diese zweifache Beziehung zu Christus hat neuestens Scheeben, Mysterien etc. S. 335, besonders hervorgehoben: „Die Annahme der menschlichen Natur aus dem Schoße des Geschlechtes ist beim Sohne Gottes die Grundlage seiner förmlichen Vermählung mit demselben durch Taufe und Eucharistie."

[2]) Dorner, Entwicklungsgeschichte etc. II, S. 82: „Er (Cyr.) erreicht noch keine ethische, sondern nur erst eine physische Christologie, denn damit, daß der Logos das Menschliche als eine reale Bestimmtheit seiner selbst sich angeeignet hat und das Menschliche dem Göttlichen physisch insubstantiiert ist, ist ihm eigentlich die Menschwerdung schon vollbracht, die menschliche Seite hat keinen relativ selbständigen Lebenslauf mehr . . ." Die antiochenische Schule wird gerühmt, weil sie fern sei von einer magischen Erlösungstheorie. Der Mensch müsse persönlich dabei sein, wenn er erlöst werde. Vgl. noch l. c. S. 77, 79, 80. Die gleichen Gedanken entwickelt Harnack, Dogmengesch. III, 2, S. 326f.

Im Gegenteil zeigt sich, daß die Menschwerdung Christi einerseits, die Gottwerdung des Christgläubigen anderseits, ein physisch ethischer, ja ein sehr stark ethischer Prozeß in jeder Beziehung ist.

§ 4. Wirkungsweise und Bedeutung der Menschheit Christi.

1. Alle Heilstätigkeit ist mit Christus, dem menschgewordenen Stammhaupte, in Verbindung zu bringen. Hierbei entsteht die wichtige Frage: Ist Christus dieses Stammhaupt bloß in moralischer oder auch in physischer Weise? Moralisch ist er es, soweit er durch sein Gebet und Genugtuungsverdienst Gott den Vater bestimmt, den Menschen Gnade zu verleihen. Dies genügt jedoch nicht, um Christi Wirksamkeit zu erschöpfen. Dieselbe ist derart, daß Christus seiner Menschheit nach auf die einzelnen Menschen unmittelbar gnadenvoll einwirkt, wie der Weinstock in die Rebe seine Kraft hinausströmt. Christus wirkt nicht bloß moralisch für uns, er wirkt auch physisch auf uns. Seine Menschheit ist nicht bloß Verdienst-, sie ist auch Wirkursache des Heils. Das legen alle cyrillischen Stellen, soweit sie von der Heilswirksamkeit Christi handeln, nahe. Der Heilige hat mit dieser Lehre von der physischen Wirksamkeit der Menschheit Christi bestimmend auf die nachfolgenden Autoren eingewirkt, so auch auf Thomas.[1]) So oft jedoch von physischer Wirksamkeit die Rede ist, hat Cyrill vorerst nur eine Wirksamkeit auf die nachchristliche Zeit im Auge. Lediglich als Anfangsprinzip einer heilsgeschichtlichen Ordnung wirkte Christus auch physischer Weise.

Verschiedene Einzelfragen tauchen noch auf, die gleich hier erledigt werden können:

a) War Christus zu Lebzeiten seiner Menschheit nach physisch oder moralisch wirkendes Organ der Wunder?

[1]) Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche, 1903, S. 241 ff. — Thomas nennt diese Wirksamkeit causalitas efficientiae. Vgl. Scheeben, Dogmatik III, S. 260.

Eigens wird auf die Tatsache verwiesen, daß Christus mit der Hand die fieberkranke Schwiegermutter des Petrus[1]) sowie die Bahre des Jünglings zu Naim[2]) berührte. Er hätte mit bloßen Worten und mit einem Winke seine Wunder wirken können, aber gleichwohl legte er Kranken die Hände auf, um zu zeigen, daß auch durch physische Berührung die heilende Kraft erfolge, weil eben das Fleisch in Vereinigung mit der Gottheit die Heilkraft des Logos in sich trug.[3]) Freilich ob bei allen Heilswundern die Menschheit Christi physisch mittätig war, darüber verlautet nichts. Wir möchten letzteres annehmen, weil Cyrill in dieser Frage ganz allgemein und ohne Einschränkung redet.[4])

b) War Christus zu Lebzeiten physisches oder moralisches Werkzeug der Gnadenausteilung? Die Antwort lautet wie vorhin. Auch in dieser Beziehung heißt sein Leib lebenspendend, wie er auch die Apostel körperlicherweise anhauchte und ihnen so den hl. Geist mitteilte.[5])

c) Ist Christus seiner verklärten Menschheit nach physisch oder moralisch wirkendes Werkzeug aller Gnadenwirksamkeit und Gnadeneinwohnung? Sicher ist, daß die Wirkungsweise, soweit es sich um Heilsgnade in eigentlichem Sinne handelt, durchweg als physische anzusehen ist. Darauf weist auch schon der Umstand hin, daß die Gnadenmitteilung in Parallele mit der natürlichen Geburt und Abstammung gestellt wird. Ob auch bei all jenen Wirkungen, welche

---

[1]) In Luc. 4, 38 (72, 549).

[2]) Ibid. 7, 14 (72, 609 d).

[3]) Ibid. 5, 38 (72, 551 c).

[4]) Besonders in Js. 6, 6—7 (70, 181 c) ersichtlich. Hier heißt es: „Deswegen (wegen der Union) sieht man ja, wie sich seine Tätigkeiten auch mittels des Fleisches in ganz gottgeziemender Weise vollziehen.“ Im Anschluß daran ist die Rede von der Auferweckung des Sohnes der Witwe. Wenn die Stelle contr. Anthrop. c. 22 (76, 1117 c, d) cyrillisch ist, so ist für die gesamte Wundertätigkeit des Herrn die Menschheit mittätig.

[5]) De incarn. Unig. (75, 1241 a); vgl. de rect. fid. ad Theod. c. 37 (76, 1188 d).

erst zum Heile vorbereiten, eine physische Einwirkung seitens der Menschheit erfolgt, bleibt dahingestellt.

2. So unschwer die Tatsache einer physischen Wirksamkeit der Menschheit Christi des Hauptes feststeht, um so schwieriger gestaltet sich die weitere Frage, welches die Natur dieser physischen Wirksamkeit sei.

a) Betrachten wir zunächst, wie die prinzipielle physische Wirksamkeit des Hauptes zu fassen und zu erklären sei.

Ist Christus dieses physisch wirksame Haupt dadurch, daß wir alle in ihm physisch enthalten waren oder daß er eine allgemeine Menschennatur, eine Gattungsnatur im Sinne des Platonismus getragen hat? Durchgehends wird protestantischerseits angenommen, die orthodoxen griechischen Väter und besonders auch Cyrill hätten in diesem Punkte als Platoniker eine Allgemeinnatur gelehrt. So von Harnack[1]), Krüger[2]) und Loofs.[3]) Neuestens wurde diese Ansicht, wenn auch nur gelegentlich und mit Einschränkung, von katholischer Seite vertreten.[4]) Weil diese Frage von besonderer Wichtigkeit ist, müssen wir einigermaßen darauf eingehen, wiewohl ein Teil des Beweises der eigentlichen Christologie zufällt.[5])

Cyrill bringt die Stellung Christi zum Menschen-

---

[1]) Dogmengesch. 3. Aufl. II, 332, vgl. ebenda S. 155, 162, 168.

[2]) Realenzyklopädie für prot. Theologie, 3. Aufl. IV, S. 380. Er sagt, Cyrill habe eine Fassung des Begriffes *φύσις*, die von allem Individuellen und Persönlichen absehe. Die *φύσις* sei nur als ein *κοινόν* gedacht. Von einem individuellen Menschen sei keine Rede, Christus sei kein Mensch, wie Petrus und Paulus, er sei der Anfänger einer neuen Menschheit.

[3]) Vgl. Leontius von Byzanz, 1878 (Texte und Untersuchungen), '. 48.

[4]) Ehrhard im Literarischen Handweiser, 1896, S. 1ff. bei Be- :hung von Sträters Erlösungslehre des hl. Athanasius. Hier wird nur das theologische Denken, nicht der Glaube als platonisch ommen.

Leider hat Rehrmann in seiner Christologie Cyrills diesen ar nicht berührt.

geschlechte vornehmlich in folgender Terminologie zum Ausdrucke: In Christo reformiert Gott der Vater sofort die ganze menschliche Natur zum ursprünglichen Zustande.[1]) Durch die Einigung des Fleisches trägt er alle in sich.[2]) Der Heilige sagt geradezu: „Alle waren wir in Christo und die gemeinsame Person der Menschheit lebt auf in Beziehung zu ihm (*τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος εἰς αὐτὸν ἀναβιοῖ πρόσωπον*) . . . . In allen nahm der Logos Wohnung durch den Einen.“ [3]) Solche Stellen finden sich unzähligemal. Sie lauten ohne Zweifel sehr realistisch. Keineswegs aber lehrt Cyrill einen allgemeinen Menschen, der in Christo objektive Realität angenommen, er kennt nur eine Individualnatur. Wohl betont er öfter stark das Gemeinsame (*τὸ κοινόν*), das in allen Dingen das gleiche sei, der Unterschied liege in den Akzidenzien.[4]) Allein damit ist noch nicht gesagt, daß dies Gemeinsame etwa für sich Realität habe und in allen Dingen dasselbe, d. h. numerisch eins sei, wie Gregor von Nyssa meinte. Damit wird nur die sog. substantia secunda gelehrt, die in allen Dingen derselben Gattung die gleiche sei. Cyrill will nämlich gegenüber den Arianern zunächst die Homoousie des Sohnes mit dem Vater (durch Zeugung) beweisen. Er tut dies mit dem Hinweise, daß Dinge ein und derselben Gattung das gleiche, nicht aber unter sich spezifisch verschiedene Wesen haben.[5]) Wenn er ferner schreibt: „Weil er (Christus) uns in sich trägt, insofern er die menschliche Natur getragen hat, heißt auch des Logos Leib unser Leib“[6]), so ist damit noch keineswegs behauptet, Christus habe die mensch-

---

[1]) De ador. l. 8 (68, 552 b).

[2]) Adv. Nest. l. 1 (76, 17 a), cf. in Joan. 16, 6, 7 (74, 432 b), ibid. 7, 39 (73, 753 c): „*ἐπείπερ ἄνθρωπος γεγονὼς ὅλην εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὴν φύσιν.*“

[3]) In Joan 1, 14 (73, 161 c).

[4]) Ibid. 14, 28 (74, 320).

[5]) In Hebr. 1, 8 (74, 960 a, b), cf. in Joan. 10, 34 (74, 32 c). Vgl. Franzelin, De deo trino 1869, thes. 9, pg. 134 f.

[6]) In Joan. 14, 20 (74, 280 b).

liche Natur als allgemeine getragen, sondern bloß eine individuelle Natur ausgesagt, welche dieselbe ist wie die der Gattung. Da Cyrill auch sonst nicht auf rein platonischem Standpunkt steht, da ihm ferner die Einwürfe gegen die platonische Ideenlehre augenscheinlich bekannt waren[1]), ist im vorhinein nicht anzunehmen, daß er in solch extremem Realismus verfangen gewesen wäre. Im Gegenteil haben wir allen Grund, ihn in dieser Beziehung dem gemäßigten aristotelischen Realismus zuzurechnen.[2]) Würde Cyrill eine Universalnatur lehren, blieben immerhin zwei Fragen ungelöst: Wie konnte es einem so scharfen Geiste, der über das Verhältnis von Gnade und Christologie so eingehend spekuliert, entgehen, daß bei solcher Annahme die Gnadenlehre ziemlich überflüssig werde? Wie sollte tatsächlich an dem einzelnen noch etwas besonderes geschehen, wenn die ganze Menschheit in Christo göttlich geworden? Warum haben ferner die zahlreichen Feinde Cyrills, die Antiochener mit entgegengesetzten philosophischen Anschauungen nicht diesen Irrtum aufgegriffen, obwohl sie alles scheinbar Anstößige in seinen Schriften heraussuchten? Entgehen konnte ihnen eine solche Lehre nicht, da sie für die Christologie von Belang ist und auch in den Streitschriften zur Genüge berührt wird. Sie hatten eben in diesem Punkte die gleichen Anschauungen wie Cyrill.[3])

Wie ist nun die physische Wirksamkeit anderweitig zu fassen und wie sind diese realistischen Ausdrücke zu deuten? Fast alle derartigen Stellen weisen schon durch irgendwelchen näheren Beisatz auf die Richtung hin, in welcher Weise sie zu erklären sind. Bezeichnend ist die [Be]stimmung: In Christo „als Erstling“, „als Prinzip des

[1]) Cf. c. Jul. l. 2 (76, 573), ibid. l. c. (76, 601 b, c).

[2]) [Cf]. de trin. dial. 1 (75, 700 a, b, 701), so auch Braun, der Begriff [...] 25.

[3]) [Cf]. Theodoret bei Cyrill, Apol. cont. Orient. an. 6: Christus [ἀπαρχὴ] τῆς ἡμετέρας φύσεως, δι᾽ οὗ (ἧς) καὶ ἡμεῖς τοῦ τῆς υἱοθεσίας [ἠ]ξιώθημεν. Auch Harnack a. a. O., S. 168 gesteht dies zu.

Geschlechtes". Als der reale Anfänger des Geschlechtes hat er durch die Vorgänge in seiner Person zugleich für das ganze Geschlecht die Heilstatsachen wirksam vorbereitet und angebahnt. Nach Gottes Willen als Geschlechtshaupt bestimmt, hat er die menschliche Natur zunächst in sich geheiligt und vollendet, dies aber lediglich zu dem Zwecke, daß er als Prinzip von sich aus diese Güter auf die anderen überleite und analoge Vorgänge in den Menschen herbeiführe. Insoweit haben wir eine Tätigkeit Christi per modum capitis. Näherhin hat sich Cyrill über die Natur dieser Wirksamkeit nicht ausgesprochen, speziell nicht darüber, ob diese Wirksamkeit eine physische in engerem oder weiterem Sinne sei. Auf jeden Fall ist eine solche Stellvertretung per modum capitis unendlich mehr als eine bloß juristisch-moralische Stellvertretung und kann daher mit Recht als physisch in weiterem Sinne bezeichnet werden. Will man den Begriff enger fassen, so entsteht die Schwierigkeit, wie denn vergangene Akte, z. B. Kreuzigung, Auferstehung, als präsente physisch wirksam sein können. Allein könnte man nicht auch an eine Reproduktion dieser Akte denken? Dies um so mehr, als ja das Leben des verklärten Hauptes eine gewisse Repristinierung des historischen Lebensverlaufes nach der Heilsseite hin ist.

b) Schwieriger noch gestaltet sich die Frage, wie Christus seiner verklärten Menschheit nach physisch wirksames Haupt ist. Übt er diese physische Wirksamkeit aus etwa durch eine actio in distans, wie Suarez meint, oder durch Vielörtlichwerdung im Sinne Thalhofers[1]), oder, wie Scheeben annimmt[2]), wegen der physischen Naturgemeinschaft mit uns, im übrigen ohne Vielörtlichkeit? Dieses schwierige Problem hat Cyrill nicht eigentlich in Angriff genommen; seine Anschauungen sind daher

[1]) Vgl. Handbuch der katholischen Liturgik, 1. Bd. 1883, § 2, § 15.

[2]) Handbuch der katholischen Dogmatik, 3. Bd., 1882, § 253, n. VI; Mysterien des Christentums, § 68, n. 4.

nicht immer völlig abgeklärt. Näherhin ist das Urteil über den Autor in dieser Frage dahin zu präzisieren: Allerdings übt Christus physische Gnadentätigkeit aus wegen der physischen Naturgemeinschaft mit uns. Allein das reicht kaum in allen Fällen aus, um der ungemein realen physischen Tätigkeit, wie Cyrill sie annimmt, voll und ganz gerecht zu werden. Vielfach ist auch an eine Art Multilokation zu denken; wenigstens läßt sich solches bei der gnadenvollen Einkehr zur Rechtfertigung annehmen, bei der Gnadeneinwirkung auf den Gerechten und auch bei der Auswirkung der charismatischen Amtsgnaden. Die Gnadenwirkung ist in solchem Falle nichts anderes als die Tätigkeit des im Begnadeten real einwohnenden Christus. Ähnlich ist es ja auch bei der Eucharistie, die ebenfalls zur Gnadentätigkeit des Verklärten zu rechnen ist. Hier ist sofort klar, wie die Tätigkeit des Hauptes in der eucharistischen Gnadenzuteilung eine physische ist.

3. Eine Frage bleibt noch zu untersuchen: In welchem Sinne kann die Menschheit eine physische Heilswirksamkeit ausüben? Vermag sie das in eigener oder fremder Kraft? Christi Menschheit kann solche Wirkungen nur hervorbringen „καθ' ἕνωσιν“ [1]), kraft der hypostatischen Union oder, wie Cyrill einmal sagt, weil Christus als Mensch in seiner menschlichen Natur der Idiome der Gottheit nicht ermangelte. [2]) Konsequenter Weise ist das Fleisch, nachdem es dem Logos zu eigen geworden, selber belebend und imstande, Tod und Korruption zu vernichten. [3]) Immer aber ist zu bedenken: „An sich kann die Natur des Fleisches nicht beleben. Denn was hätte sonst Gott seiner Natur nach noch Besonderes? Nicht für sich allein und getrennt ist es im Logos zu denken ... Wenn also Christus das Fleisch belebend nennt, schreibt er ihm nicht in der Weise wie sich oder dem eigenen Pneuma

[1]) De incarn. Unig. (75, 1244 c).
[2]) De rect. fid. ad Theod. c. 37 (76, 1189 a).
[3]) In Luc. 7, 14 (72, 609 c).

die Belebung zu. Denn seinetwegen ist auch sein Leib belebend, da er ihn zur eigenen Kraft umwandelt. Auf welche Weise aber dies der Fall ist, kann nicht mit dem Verstande erfaßt noch mit einer Zunge ausgedrückt werden; das ist mit Stillschweigen und mit Glauben, der den Verstand übersteigt, zu verehren.“ [1])

Doch sucht Cyrill diese Wahrheit einigermaßen durch Bilder begreiflich zu machen. „Wenn das Feuer die Kraft der ihm innewohnenden Energie den Holzgegenständen, mit denen es eine Verbindung eingeht, mitteilt und selbst das Wasser, das doch von Natur aus kalt ist, zu einer nicht in seiner Natur gelegenen Qualität bringt und dasselbe warm macht, ist es dann vom Logos wunderbar und unglaublich, wenn er — das Leben von Natur aus — das mit sich geeinte Fleisch lebenspendend machte?“ [2]) Anderwärts wird der Logos dem Golde verglichen, weil er den Körper mit Glanz und Aphtharsie auf unsagbare Weise erfüllt.[3])

Aus der hypostatischen Union als einer physischen d. h. wirklichen Einigung folgert also Cyrill, daß die Menschheit Christi physisches Organ[4]) seiner Gottheit sei. Sie wirkt deshalb nicht in Angemessenheit ihrer eigenen Natur, sondern ihre Natur entspricht der Natur des Hauptwirkers, der Natur der Gottheit, deren Werkzeug zur Erlösungstätigkeit sie geworden. Aber sie ist ein solches Organ nicht etwa in gewöhnlichem Sinne eines Instrumentes, sondern eines Instrumentes in ganz vorzüglichem, einzigartigem Sinne. Sie ist nämlich im permanenten Besitze der göttlichen Macht und auch im förmlichen Gebrauch derselben. Keineswegs aber ist dieser Besitz und Gebrauch der göttlichen Energie als eine

---

[1]) In Joan. 6, 64 (73, 604c, d); cf. in Matth. 12, 28 (72, 408c).

[2]) Adv. Nest. l. 4, c. 5 (76, 189d).

[3]) De ador. l. 9 (68, 597c, d).

[4]) Der Ausdruck ὄργανον für die Menschheit Christi wird in diesem Sinne des öfteren gebraucht. Vgl. de incarn. Unig. (75, 1213d), adv. Nest. l. 2, c. 8 (76, 96a).

Kraft zu verstehen, die der Menschheit als eine geschaffene Sache inhärieren würde[1]); sie hat dieselbe nicht aus und durch sich, sondern im engsten Zusammenhang mit dem lebenspendenden Logos.

4. Es handelt sich für Cyrill darum, Christus als derartigen Anfang des Geschlechtes aufzuzeigen, daß ein homogener, d. h. physischer Anschluß an ihn und ein einheitlicher Zusammenschluß mit ihm möglich ist. Das ist nur der Fall, wenn Christus wahrhaft Mensch geworden, seine Menschheit aus dem Schoße des Geschlechtes genommen ist. So steht er mit dem Geschlechte und den Geschlechtsgliedern wie die Rebe mit dem Weinstocke in natürlichem Zusammenhange.[2]) Zur Stelle Eccl. 24, 14: Vor der Zeit hat er mich zum Fundament bestellt, sagt Cyrill: „Wenn Christus als Fundament gelegt ist, muß das, was darauf gebaut wird, durchaus von derselben Beschaffenheit wie das Substrat sein. Denn so wird es ein harmonischer Bau und kommt ein heiliger Tempel zustande, wie es heißt (1. Kor. 3, 12—16). Offenbar nennt er (Christus) sich Fundament, nicht insofern er Logos ist . . . Insoferne er selber Mensch geworden, besitzt er mit uns Verwandtschaft wegen der Natur des Fleisches.“[3]) Solcher Weise vermag auch die Menschheit Christi bei den übernatürlichen Heilswirkungen in geziemender harmonischer Weise tätig zu sein.

Da Christus homogenes Stammhaupt des Geschlechtes ist und die einzelnen von ihm die göttliche Natur empfangen, ist es auch möglich, daß alle Glieder in ihrer Geschlechtseinheit ein großes einheitliches Ganze konstituieren. Es ist dies eine Einigung ganz eigener Art. „Da der Gott Logos dem Menschengeschlechte eine große und immense Gnade verleihen wollte, zieht er alle zu einer gewissen Einheit nach

---

[1]) So der frühere Thomismus.
[2]) Thes. ass. 15 (75, 289b).
[3]) L. c. (75, 288/9).

sich (*ἕλκει σύμπαντας ὡς πρὸς ἑνότητα τὴν πρὸς ἑαυότν*). Weil er nämlich den menschlichen Körper getragen, ist er uns zugehörig. Er hat aber in sich den Vater ... Wie ich, sagt er, in ihnen bin ... und du Vater in mir ..., so will ich, daß auch sie so vollendet seien, damit auch sie zu einer gewissen Einheit untereinander vereinigt und gleichsam ein Leib in mir alle seien, dadurch daß ich sie alle trage mittels des einen angenommenen Tempels."[1]) Cyrill hat hierbei die mystische Einheit der ecclesia Christi im Auge, jene Einheit, wo in den vielen Gliedern der eine Geist Christi durch die Taufe und der eine Leib Christi durch die Eucharistie besteht. Diese mystisch-leibliche Einheit wird für den einzelnen erst durch Eingliederung in dieselbe konkret, der Idee nach ist sie schon mit der Inkarnation gegeben, da ja Christus das ganze Geschlecht zur Erlösung aufgenommen. Wie Adam das Weib, die Mutter und Repräsentantin aller Lebenden, zur fleischlichen Einigung empfing, so verband sich Christus die ecclesia und heilt durch sie.[2])

In diesem geheimnisvollen Leibe führt Christus, ähnlich wie in seinem physischen, die Idee seiner Sendung durch. Wenn es demnach öfters heißt, daß wir mit Christus getauft, mitauferweckt seien, so kann hierunter auch diese mystische Einheit verstanden werden. Denn „Christus Jesus ist einer, aber er ist zu denken wie in Gestalt eines Bündels deswegen, weil er alle Gläubigen in sich trägt, nämlich in geistiger Einigung. Wie könnte sonst der hl. Paulus schreiben: Wir sind mit ihm auferweckt und sitzen mit ihm im Himmel. Denn da er aus uns ist, sind wir mit ihm gleichen Leibes und haben die Einigung mit ihm durch den Leib erlangt. Deswegen sagen wir, daß wir alle in ihm seien."[3])

---

[1]) Thes. ass. 12 (75, 204 c).

[2]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29 d). Athanasius in psalm. 15 (27, 99 d) sagt geradezu *ἡ σὰρξ αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*) *ἡ ἐκκλησία*.

[3]) Glaph. in Num. (69, 624 a).

Zweites Kapitel. Christus, der Mittler zwischen Gottheit und Menschheit (Welt).

§ 1. Das Wesen der Mittlerschaft Christi.

1. In dem vorausgehenden Kapitel kam mehr die Eigenschaft Christi, seine Stellung nach einzelnen Richtungen hin in Betracht. Hier handelt sich's darum, die Gesamtstellung Christi zu charakterisieren, die bisher aufgezeigte Stellung zu ergänzen, sie nach ihrem letzten Zweck und Ziel genauer zu bestimmen. Diese Stellung ist mit einem Worte eine mittlerische. Allerdings heißen auch Moses, Jeremias und die einzelnen Propheten in der Schrift Mittler zwischen Gott und den Menschen; Christus aber ist ein Mittler, an den andere Ansprüche gemacht und von dem andere Leistungen gefordert werden.[1]) Darum sagt Paulus: Er ist der einzige Mittler. Demgemäß hat auch seine Mittlerschaft einen ganz besonderen Charakter, verschieden von der Mittlerschaft der ersteren.[2]) Man kann bei dieser Mittlerschaft Christi zunächst an die Aussöhnung der sündigen Menschheit mit Gott, wie sie Christus durch Vernichtung der Sünde bewirkt, denken; allein dieselbe geht weiter und tiefer, sie geht zurück auf die Konstitution Christi. Treffend sagt Cyrill: „Soll aus dem Grunde allein der Eingeborene als Mittler erachtet werden, weil er das, was mitten inne lag und uns von der Liebe und der Vereinigung mit Gott abhielt, die Sünde nämlich, entfernte und uns zum früheren Zustand zurückführte, nachdem er die Sünde ausgetrieben? Oder soll auch aus einem anderen Grunde das geschehen? Ohne Zweifel hat er, wie geschrieben steht, die Feindschaft in seinem Fleische zerstört und ist in bezug auf uns, die wir von der Liebe

---

[1]) Cf. thes. ass. 32 (75, 504 b).

[2]) L. c.

Gottes ausgeschlossen waren, Versöhner und Mittler geworden . . . Aber doch behaupten wir nicht, daß er deswegen allein Mittler genannt worden sei, sondern noch ein anderer unaussprechlicher, geheimnisvoller Grund kommt zu Namen und Sache der Mittlerschaft . . . Er ist als Mittler auch aus dem Grunde zu denken, weil er das, was von Natur aus getrennt ist und in unmeßbarem Abstand voneinander liegt, nämlich die Gottheit und Menschheit, in sich als verbunden und geeint darstellt, indem er uns (solcher Weise) durch sich mit Gott, dem Vater, verbindet."[1]) Gerade in dieser Konstitution der gottmenschlichen Person, welche einerseits in forma hominis konsubstantial mit uns, andererseits in forma Dei konsubstantial mit dem Vater ist, ruht in letzter Linie das eigentliche Wesen der Mittlerschaft. Darauf deutet übrigens schon der Name Mittler: was in der Mitte zwischen zwei Dingen liegt, berührt offenbar, soll es die getrennten Dinge verbinden, mit seinen Endpolen beide. So ist auch klar, daß Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen „Gott als Gott und die Menschen als Mensch physischerweise berührt (ἅπτεται φυσικῶς)."[2]) Und weil er die Verbindung beider in der Einheit und den Zusammenschluß zweier verschiedener Naturen in der Wesenheit enthält, heißt er in diesem Sinne ganz treffend Grenz- und Treffpunkt (μεθόριον) zwischen Gottheit und Menschheit.[3]) Erst aus dieser tieferen Seite der Mittlerschaft leitet sich von selber die sühnende Fähigkeit und Tätigkeit Christi als natürliche Folge ab.

Die Bedeutung der Mittlerschaft Christi erschöpft sich aber nicht darin, daß er bloß für seine Person eine übernatürliche Einheit der Kreatur mit Gott begründet. Im

---

[1]) De trin. dial. 1 (75, 692f.)

[2]) Thes. ass. 32 (75, 504c).

[3]) De trin. dial. 3 (75, 853c). Der Ausdruck *μεθόριον θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος* ist zur Charakteristik der Mittlerschaft sehr beliebt, so in Joan. 10, 14 (73, 1045c), ibid. 14, 5, 6 (74, 192a, b); cf. de rect. fid. ad Theod. c. 40 (76, 1193b, c).

Gegenteil kommt diese Bedeutung eigentlich erst darin zum Vorschein, daß er kraft seiner Stellung in und mit seiner Person in besondere Beziehung zur Menschheit tritt, und zwar, wie wir gesehen: in eine physische und in eine gnadenvolle. Erst hierdurch wird es möglich, auf eine höchst reale Weise die Menschheit durch sich mit dem Vater zu verbinden und das vinculum unitatis zwischen Gott und den Menschen herzustellen. Alles, was Christus tut, um diesen Zweck zu realisieren, ist in eminentem Sinne mittlerisches Tun. Somit präzisiert sich diese Beziehung zur Menschheit bereits als mittlerische. Die Mittlerschaft Christi ist demnach zweifacher Natur: einmal physisch-vorbildlich, dann gnadenvoll-nachbildlich. Beide Seiten zusammen geben den Vollinhalt der Mittlerschaft. Diese organische Stellung Christi als des Mittlers drückt sich bündig in folgendem Gedankengange aus: „Er (Christus) ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie geschrieben steht (1. Tim. 2, 5), indem er mit Gott dem Vater auf physische Weise verbunden ist, als Gott aus ihm; mit den Menschen hinwiederum als Mensch, und indem er einerseits den Vater in sich hat und er im Vater existiert — er ist ja dessen Charakter — . ., andererseits uns wiederum in sich hat, insofern er unsere menschliche Natur getragen hat und unser Leib Leib des Logos heißt (= physische Einigung und Mittlerschaft) . . . Er ist ferner auch selber in uns, indem wir seiner vollständig teilhaft geworden sind und ihn in uns haben durch den hl. Geist. Deswegen sind wir auch der göttlichen Natur teilhaft geworden und heißen Söhne, indem wir solcher Weise auch den Vater in uns haben durch den Sohn. Das bezeugt auch Paulus mit den Worten: Da ihr Söhne seid, hat Gott das Pneuma seines Sohnes in eure Herzen gesandt, das da ruft: Abba, Vater (= Gnadeneinigung und Mittlerschaft)." [1]) Uns in sich als dem übernatürlichen

---

[1]) In Joan. 14, 20 (74, 280b, c); cf. de trin. dial. 1 (75, 693c), cf. die Zitate in voriger Nummer. — Petavius, de incarn. l. 12, c. 1 hat eine andere Auffassung der doppelten Mittlerschaft, indem er unter

Stammhaupte darstellend und in diesem Sinne für die gesamte Menschheit regeneratorisch (rekapitulierend) wirksam und mit Gott (Vater) verbindend, so ist Christus auf physische (fundamentale) Weise Mittler des Heils. In uns einzelne eingehend, in uns wirkend und uns zu Gott (Vater) emporhebend, so ist Christus auf gnadenvollem Wege Mittler des Heils.

„Niemand kann daher zum Vater kommen, d. h. der göttlichen Natur teilhaft werden, als bloß durch Christus. Wäre er als Menschgewordener nicht Mittler, so wären wir nicht in den glückseligen Verhältnissen; und wenn jetzt einer zum Vater kommt . . . ., so kommt er durch ihn, unsern Erlöser Christus, zu ihm".[1]) Deshalb ist Christus im vollsten Sinne Mittler allen Friedens[2]), die Vereinigung aller Verheißungen[3]), die Erfüllung derselben[4]), speziell auch die Erfüllung und der Ausgang aller Bitten. Das bedeutet das Amen, weshalb ganz begründeter Weise im öffentlichen Kultus jede Bitte in nomine Christi geschlossen wird. So informierte uns der Heiland selber mit den Worten: Alles, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, wird er euch geben (Joh. 16, 23).[5]) Schon der Prophet Zacharias (4, 10) hat diese Mittlerstellung in schöner Weise gezeichnet, wenn er Christus den Zinnstein nennt, der die Eigenschaft hat, alles zu verbinden, was einer Verbindung fähig ist.[6])

2. Weil Christus in der Menschwerdung die göttliche Natur voll bewahrte, besitzt er die Fähigkeit, die menschliche Natur faktisch zu heben[7]); durch die menschliche Natur, welche in der Einigung ihre Kreatürlichkeit, ihre Entwicklung

---

schetischer Mittlerschaft jene versteht, quae (species) solo affectu animi . . . . constat. Auf Cyrill dies auszudehnen, wäre unzutreffend.

[1]) In Joan. 14, 5, 6 (74, 192b).

[2]) In Js. 52, 6, 7 (70, 1153d), ibid. 54, 9, 10 (70, 1205c).

[3]) Glaph. in Gen. l. 3 (69, 156b).

[4]) In ep. II ad Cor. 1, 18 (74, 920).

[5]) L. c.

[6]) De ador. l. 3 (68, 297d).

[7]) Cf. hom. pasch. 17 (77, 776).

und Freiheit nicht verloren, ist er fähig, alle menschlichen Zustände und Schwächen — die Sünde ausgenommen — faktisch durchzumachen[1]) und die erlösenden Heilstätigkeiten auszuüben. Nur so ist der Heiland der wahre Emmanuel, nicht etwa bloß äußerlich ein Helfer und Beschützer, sondern auch innerlich und organisch mit uns, d. h. einer aus uns, aus unserem Geschlechte hervorgewachsen und in ihm befindlich.[2])

Das ist die richtige Auffassung der Mittlerschaft. Jede andere, die nicht auf wahrer Menschwerdung gründet, ist Untergrabung und Zerstörung des Heilswerkes.[3]) Unhaltbar ist der arianische Mittler mit seiner Mittelnatur; er ist weder Gott noch Kreatur in richtiger Weise (*οὔτε Θεὸς καθαρῶς οὔτε ποίημα σαφῶς*).[4]) Unhaltbar der apollinaristische Mittler; er ist noch minder als der des Doketismus.[5]) Unhaltbar auch der nestorianisch-theodoretische Mittler; denn Christus bleibt ein gewöhnlicher Mensch („*ἄνθρωπος κοινός*“)[6]), der in rein äußerlichem Verhältnisse zu Gott steht, wie z. B. Moyses[7]), unfähig eine Mittlerschaft in entwickeltem Sinne auszuüben. Nur eine Mittlerschaft, eine organische, kennt die Schrift (1. Tim. 2, 5): „Der Mittler besteht aus der vollen Menschheit und aus dem in seiner Natur erschienenen Sohne.“[8]) Deswegen ist der Gottmensch Christus allein der geborene und vollwertige Heilsmittler.

---

[1]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 37 (76, 1385 b, c).

[2]) In Joan. 8, 29 (73, 844 c, d).

[3]) Quod unus sit Christus (75, 1268 c): *Φάσκοντές γε μὴν οὐκ αὐτὸν γενέσθαι σάρκα τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἤτοι γέννησιν ὑπομεῖναι τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς ἀναιροῦσι τὴν οἰκονομίαν.*

[4]) De trin. dial. 1 (75, 701 c, d), epist. 1 (77, 17 a).

[5]) De rect. fid. ad Theod. c. 19 (76, 1160, 1161).

[6]) Unzähligemal in der Schrift adv. Nest. l. 5, c. 1 (76, 209 c), ibid. c. 2 (76, 221), c. 5 (76, 236).

[7]) Adv. Nest. l. 3, c. 3 (76, 141 b).

[8]) De rect. fid. ad Theod. c. 16 (76, 1157 a).

§ 2. Priesterlicher Charakter der Mittlerschaft. Die Verherrlichung Gottes aus dem Heilswerke.

1. Cyrill kennt zwar die drei Ämter Christi, stützt aber darauf keine besondere Einteilung. Alle Funktionen der Mittlerschaft konzentrieren sich im Priestertum, wie umgekehrt alle priesterlichen Funktionen mittlerisch sind.[1]) Sie bringen Gott und die Kreatur in einen übernatürlichen Wechselverkehr. Schon von Anfang an wurde Christus nach dem Heilswillen des Vaters als Priester berufen.[2]) Die diesbezüglichen Ausführungen schließen enge an die Lehre des Hebräerbriefes an.[3]) Als Hoherpriester ist Christus allerdings auch Lehrer und König; er besitzt die Glorie Davids, d. h. die Herrschaft und das Königtum über Israel, die Gläubigen.[4]) Über das Priestertum Christi sagt Cyrill in bezeichnender Weise: „Nachdem er nun Hoherpriester ist, insofern er Mensch geworden, hat er sich in dieser Persönlichkeit als untadelhaftes Opfer, als Lösepreis für das Leben aller an Gott Vater dargebracht, gleichsam als Erstling der Menschheit, damit er in allem vorangehe, wie Paulus sagt (Kol. 1, 18). Er bringt ferner wiederum dar das rebellische Menschengeschlecht, nunmehr gereinigt mit seinem Blute und umgestaltet zur Neuheit des Lebens durch den hl. Geist.“[5]) Wir

[1]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 26 (76, 1369b). — Darum wird auch die Mittlerschaft Christi in den Anathematismen (n. 10) schlechthin als priesterlich charakterisiert.

[2]) De ador. l. 11 (68, 728b).

[3]) Anschließend an Hebr. 5, 4 Vergleich des Priestertums Christi mit dem aaronitischen de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 38 (76, 1388), an Hebr. 3 Vergleich mit der Mittlerschaft des Moses in Joan. 17, 9—11 (74, 508). In den alttestamentl. Kommentaren tritt das Priesteramt Chr. besonders hervor unter Berufung auf die diesbezüglichen Personal- und Realtypen.

[4]) In Js. 22, 20—24 (70, 517b), ep. 55 (77, 309) mit bezug auf Hebr. 8, 1: talem habemus Pontificem, qui sedet in dextera throni magnitudinis. In Zach. 6, 9—15 (72, 93) wird als Typus des priesterlichen Königtums Zorobabel-Jesu dargestellt, wie beide auf einem Throne sitzen.

[5]) In Joan. 17, 2 (74, 480d), de ador. l. 10 (68, 708).

sehen hier wiederum, wie Christus stellvertretend für die ganze Menschheit das Opfer dargebracht hat, wie aber damit das Opfer nicht abgeschlossen ist. Sein Priestertum greift über die Grenzen seiner Person hinaus, auch die Glieder seines mystischen Leibes werden ins unendliche und zum unendlichen Opfer aufgenommen. Wie im einzelnen diese Opfertätigkeit im gesamten Heilswerke (objektiv wie subjektiv) zu verstehen ist, bleibt späterer Erörterung vorbehalten.

2. Naturgemäß rückt Cyrill die menschliche Heilsbedürftigkeit stark in den Vordergrund. Sagt ja auch das nicänische Symbolum: Christus ist Mensch geworden wegen unser und unseres Heiles.[1]) Doch das ist schließlich nicht der primäre Zweck seiner priesterlich mittlerischen Tätigkeit. Eigentlicher Zweck des gesamten Heilswerkes ist auch hier die in diesem gottmenschlichen Sein und Wirken sich offenbarende göttliche Glorie. „Der Eingeborene hat eigentlich dem Falle des Menschen und unserer Sünde Dank zu sagen; denn die Sünde ward ihm Anlaß zu gottwirksamer Glorie. Wenn wir nicht gesündigt, wäre er nicht Mensch gleich uns geworden, hätte er nicht den Kreuzestod erduldet, wäre er nicht gestorben, hätte er nicht die Anbetung von uns und den heiligen Engeln gewonnen.“[2]) Mannigfach offenbarte sich in Christi Leben seine Glorie, so durch Wunder. „Die Vollendung der Glorie und die Fülle des Ruhmes“ liegt aber noch mehr in dessen ordentlicher Heilswirksamkeit und besteht darin, daß er für die ganze Menschheit gelitten hat und auferstanden ist und ihr einen neuen Weg eröffnet hat, daß er überhaupt Prinzip für ein ganz neues Leben in der Kreatur nach seinem Bild und Muster ist.[3]) Dieses sind die Großtaten Christi, wofür ihm Bewunderung gebührt[4]), und dies um so mehr, als

---

[1]) Epist. 4 (77, 45), vgl. oben S. 46f.

[2]) De trin. dial. 5 (75, 968c, d).

[3]) In Joan. 13, 31, 32 (74, 152f.).

[4]) Gern gebraucht sind Ausdrücke wie *κατορθώματα*, *αὐχήματα*, *θαύματα*, cf. in Js. 25, 1 (70, 556), adv. Nest. l. 5, c. 2 (76, 224d), de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 36 (76, 1384d).

ja die Reichtümer der Inkarnation der Kreatur als kostbare Gabe zukommen, für Gott den Allmächtigen aber nur etwas Geringfügiges sind.[1])

In und mit dem Sohne wird auch der Vater verherrlicht, nicht als ob er einen Zuwachs empfinge oder bräuchte, sondern weil nunmehr vor der Welt offenbar geworden ist, daß er der Vater eines so großen Sohnes sei, weil des Sohnes Glorie auf den Vater zurückleuchtet.[2])

§ 3. Christus, der Mittelpunkt im Universum.

1. Man würde die Stellung Christi nicht gehörig erfassen, wenn man ihn bloß als Heilmittel für die gestörte Ordnung hinstellen würde. Er ist, wie bereits erhellt, auch Fundament und Krone der wiederhergestellten Ordnung. Auch dann würde man seine Stellung nicht voll erfassen, wollte man ihn bloß wegen der niederen Wesen, wegen der Menschen da sein lassen. „Durch ihn," sagt Cyrill, „wird die ganze Kreatur geheiligt, auch die Engel, und wenn etwas mit noch höherem Ruhme bedacht ist..., Throne, Herrschaften, selbst Seraphim... Christus ist ein holocaustum .., der Heilige der Heiligen. Denn wir sind in ihm geheiligt, und er ist unsere ganze Rechtfertigung, ja er ist auch die Heiligung der überirdischen Geister."[3]) In diesem Sinne zitiert er auch die Kolosserstelle (1, 12—20), wie Christus der Erstgeborne jeder Kreatur sei, wie er die ganze Kreatur zu einem mystischen Leibe vereinige, wie er alles, was auf Erden und im Himmel ist, durch sein Blut mit Gott versöhne.[4]) Freilich, in welcher Weise der

---

[1]) De rect. fid. ad Regin. l. c., apolog. contr. Theodoret. an. 10 (76, 441b).

[2]) In Joan. 13, 31, 32 (74, 153c).

[3]) Glaph. in Levit. (69, 549c), de ador. l. 9 (68, 625a): *Χριστοῦ μέτοχος ἡ πᾶσά ἐστιν ὁρατὴ καὶ ἀόρατος κτίσις. Ἄγγελοί τε γὰρ καὶ ἀρχάγγελοι καὶ τὰ ἔτι τούτων ἐπέκεινα, καὶ αὐτὰ δὲ τὰ χερουβὶμ οὐχ ἑτέρως ἅγια πλὴν ὅτι διὰ μόνου Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι.*

[4]) Des öfteren, z. B. de incarn. Unig. (75, 1244), apolog. contr. Orient. an. 12 (76, 381).

sündelose Himmel Anteil an der Menschwerdung und Versöhnung hat, darüber erfahren wir nichts Näheres. Da jedoch die Menschwerdung auf dem Sündenfalle gründet, und Christus direkt nur die menschliche Natur, nicht eine Engelsnatur angenommen hat, läßt sich nur eine mittelbare Einwirkung auf die Engelwelt denken.

2. So ist Christus kraft seiner Konstitution ein einzigartiges Wesen, das über dem Kosmos stehend in den Kosmos eingetreten und ein Teil desselben geworden ist[1]), aber so, daß er nun als Haupt des Kosmos in die ganze Kreatur Gnade und Heil gebracht hat und fortwährend bringt. Alle Heiligkeit und Gnade vor Christus ist seit dem Sündenfalle für alle Kreatur, wenigstens soweit sie in denselben verwickelt ist, ein Reflex des erwarteten, alle Heiligkeit und Gnade nach Christus ein Reflex des erschienenen Christus. Wie er das natürliche Licht und Leben aller Kreatur ist, so erscheint er auch hier als der Mittelpunkt, als Lebensherd und Lebensträger, von dem aus göttlicherseits das Leben in die erneute Kreatur ausströmt wie das Licht, das in der Sonne gesammelt in die Unendlichkeit hinausstrahlt[2]), oder wie die Lilie, die ihren Wohlgeruch in die Welt ausströmt;[3]) er ist der Mittelpunkt, in dem anderseits die Kreatur ihr neues Leben lebt und Gott gegenüber betätigt. So bildet Christus in Wahrheit das Organ, wodurch Gott gnadenvoll auf die Menschen herabwirkt, wie umgekehrt die Menschen durch ihn Gott den höchsten Kult zu bringen vermögen.

Man hat das Mysterium der Menschwerdung ungeziemend genannt, wie die Doketen und Nestorianer.[4]) Ist es nicht viel-

---

[1]) De rect. fid. ad. Theod. c. 30 (76, 1177c), de rect. fid. ad Regin. 13 (76, 1252a, 1296a).

[2]) Cf. thes. ass. 12 (75, 184), in Joan. 8, 12 (73, 773f.) zu den ten: ego sum lux mundi, in Joan. 10, 16 (73, 1049c).

[3]) Schol. de inc. Unig. c. 10 (75, 1380c).

[4]) Adv. Nest. l. 3, c. 3 u. l. 4, c. 1 (76, 144, 169), de rect. fid. ad c. 10 (76, 1148b), ep. 4 (77, 48) u. v. a. St.

mehr das Beste und Gottgeziemendste[1]), ist es nicht die glorreichste Offenbarung Gottes? Während nun in Christo, dem Mittelpunkt des Universums, die ganze Natur sofort zum ursprünglichen Zustand reformiert und regeneriert wird[2]), ist die Erneuerung des einzelnen ein lang andauernder Prozeß, der seine Vollendung erst nach der Auferstehung erreicht. Darum ist Christus nunmehr ständiges physisches resp. hyperphysisches Prinzip der sich erneuenden Natur, indem er, das Haupt, fortwährend das Leben in sie ausgießt. Wie im einzelnen in Christo die Natur vorbildlich, wie sie ferner nachbildlich regeneriert wird, beschäftigt uns im nachfolgenden Hauptteil.

II. Teil. Das Werk des Heilsmittlers.

Wir kennen die Stellung Christi im allgemeinen als eine mittlerische. Sie scheidet sich des näheren nach zwei Seiten: 1. in eine solche, welche das Heil begründet, indem Christus Vorgänge und Tätigkeiten zuläßt und übt, zu welchen er als zweites Geschlechtshaupt zunächst physisch und in universaler Weise in und mit seiner Persönlichkeit den Anfang macht und so für das ganze Menschengeschlecht grundlegt, 2. in eine solche, welche das hiermit begründete Heil dem einzelnen Geschlechtsgliede, dem Gläubigen, gnädig mitteilt. Erstere Art faßt die gratia capitis, letztere die gr. membrorum ins Auge. Diese zerfällt wiederum in eine Heilstätigkeit im Diesseits und in eine mehr vollendende im Jenseits. Wir teilen daher den Stoff am besten in drei Abschnitte: I. das Heil in seiner Grundlegung, II. das Heil in seiner Mitteilung, III. das Heil in seiner Vollendung.

---

[1]) De rect. fid. ad Theod. c. 5 (76, 1140d).

[2]) De ador. l. 8 (68, 552b).

I. Abschnitt. Das Heil in seiner Grundlegung. (Soteriologie)

Dem historischen Verlaufe nach kann man drei Stadien im Leben des Gottmenschen unterscheiden: 1. das Stadium seines Erdenlebens, 2. den Zwischenzustand vom Tode bis zur Auferstehung, während welcher Zeit der Logos mit jedem menschlichen Bestandteile, mit dem Leibe und mit der von ihm geschiedenen Seele, vereinigt blieb[1]), 3. den Zustand der Auferstehung, Himmelfahrt, des Erscheinens vor dem Vater und des Sitzens zur Rechten desselben. Es wäre überflüssig, diesen äußeren Verlauf im einzelnen zu charakterisieren. Cyrill ist mehr daran gelegen, die erlöserischen Tätigkeiten und Vorgänge nach ihrem Heilswerte zu würdigen. Die Grundbedeutung derselben ist die prinzipiell-repräsentative, wir können sie anderweitig auch physische nennen. Einer besonderen Hervorhebung bedürfen aber hierbei noch jene Akte, welche sühnend-meritorischen und didaktisch-ethischen Charakter haben.

Erstes Kapitel. Die heilswirksamen Vorgänge und Tätigkeiten Christi in seiner Menschheit, ihre physische Bedeutung.

§ 1. Die substantielle Salbung der Menschheit Christi durch dessen Gottheit in der unio hypostatica. Die Mitteilung des hl. Geistes an die Menschheit.

1. Die Einigung der menschlichen Natur mit dem Logos in der hypostatischen Union war für die Menschheit natürlich eine Gnade, somit ist auch die Verbindung selber für dieselbe eine gnadenvolle. Sie ist zwar real und physisch (ἕνωσις

[1]) In Act. 2, 26 (74, 761 a).

φυσική)[1]), insoferne es sich, im Unterschied zur Gnadeneinigung einer menschlichen Person mit Gott, um eine wirkliche, unlösliche Aufnahme in die Hypostase des Logos handelt. Sie ist aber keine physische in dem Sinne, als ob beide Naturen, die göttliche und menschliche, zu einer Natur verschmolzen wären[2]) und die menschliche Natur einen inneren substantiellen Zuwachs erhalten hätte, denn „keine Kreatur kann sich mit den Gütern der göttlichen Natur als wie mit eigenen rühmen".[3]) Die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit und die damit gegebene Teilnahme an den göttlichen Vorzügen bleibt für letztere immer eine Gnade.[4])

In dieser Verbindung besitzt die Menschheit Jesu die Salbung, eine substantielle Heiligung durch die Gottheit. Deswegen heißt der Inkarnierte „Christus"[5]), wie überhaupt in diesem Namen alle Reichtümer und Gnadenschätze, welche die menschliche Natur in Christo empfangen hat, eingeschlossen sind. Diese Salbung Christi ist einzigartig. „Seine Menschheit wird mit dem hl. Geiste gesalbt, sie wird aber nicht wie bei bloßen Menschen, z. B. bei Propheten und Patriarchen, bloß durchwirkt (*ἐνεργεῖται*). Seine Salbung ist eine völlige Präsenz des salbenden Prinzips."[6]) Mit anderen Worten: der Logos selber im substantiellen Besitze des Geistes ist physischer Träger der gesalbten Menschheit. In dieser Verbindung mit einer niederen Kreatur erleidet die göttliche Natur keineswegs einen Abbruch, sowenig als etwa der Sonnenstrahl, der auf Schmutz und Unrat fällt.[7]) Wohl

---

[1]) So die regelmäßige Ausdrucksweise. Daneben *ἕνωσις κατὰ φύσιν καὶ ἀληθής*, vgl. de rect. fid. ad Regin. c. 11 u. c. 12 (76, 1217 c, 1220 b); *κατὰ φύσιν ἑνωθεὶς σαρκί* im Gegensatz zu *ἐν χάριτος μέρει*, ibid. c. 8 (76, 1209).

[2]) In Joan. 17, 22, 23 (74, 564 b): *σχετικῶς καὶ οὐ φυσικῶς*.

[3]) De rect. fid. ad Theod. c. 10 (76, 1149 a), cf. thes. ass. 32 (75, 505 b, 536 b), in Joan. 14, 12, 13 (74, 245 b).

[4]) De ador. l. 10 (68, 708 b): *εἰσκεκριμμένως*, de trin. dial. 6 (75, 1008 d).

[5]) De rect. fid. ad Regin. c. 13 (76, 1220 ff.).

[6]) In Hebr. 1, 8 (74, 961 b).

[7]) C. Jul. l. 8 (76, 940 d).

aber erfolgt in dieser substantiellen Verbindung eine besondere Hebung und Heiligung der menschlichen Natur. Und diese Hebung ist nicht etwa eine teilweise, sie ist eine allseitige und unbegrenzte.[1]) Cyrill verdeutlicht dies durch treffende Analogien, besonders auch zur Darstellung der Art und Weise, wie die menschliche Natur an den göttlichen Idiomen teilnimmt. Meist ist es das Verhältnis von Leib und Seele, welches zum Vergleich herbeigezogen wird. Die anderen gebräuchlichen Analogien sind durchweg der hl. Schrift entnommen. So rekurriert Cyrill gerne auf das Bild der glühenden Kohle (vgl. Js. 6, 6). „Er (Christus) wird deswegen ganz mit einer Kohle verglichen, weil dieselbe aus zwei verschiedenen Bestandteilen sich zusammensetzt, die in Wirklickeit völlig eins werden. Denn sobald das Feuer in das Holz eingedrungen, verwandelt es dasselbe in die eigene Klarheit und Kraft, unter Beibehaltung dessen, was es war.“[2]) Ähnlich verwertet er das Beispiel einer glänzenden Perle (Matth. 13, 45) und duftenden Lilie (Hohel. 2, 1). „Bei einer Perle und auch bei der Lilie faßt man zunächst ihre Substanz (τὸ σῶμα) ins Auge. Der in ihr befindliche Glanz bzw. Wohlgeruch ist an und für sich etwas Besonderes im Vergleich mit dem, worin er ist. Hinwiederum aber sind diese Dinge den besitzenden Subjekten eigen und ihnen nicht fremd, was in unlöslichem Zusammenhange damit steht. Ähnlich ist beim Emmanuel zu denken. Hinsichtlich der Natur sind Gottheit und Menschheit verschieden. Aber der Körper ist dem Logos eigen und der geeinte Logos ist nicht vom Körper getrennt.“[3]) Die Festigkeit und Beständigkeit, wie sie die menschliche Christi mittels der Union erhält, drückt Cyrill folgender-

---

)e ador. l. 11 (68, 757 c).
ıdv. Nest. l. 2 praef. (76, 61). Schol. de incarn. Unig. c. 10 (75, lieser Vergleich noch weiter ausgeführt, cf. in Joan. 1, 14 (73, s. 6, 6 (70, 181 b).
. Nest. l. 2 praef. (76, 61 f.), schol. de inc. Unig. c. 10

maßen aus: „Indem er (der Logos) die menschliche Seele sich zueignete, hob er sie über die Sünde hinaus, dadurch daß er sie mit der Festigkeit und Unwandelbarkeit seiner eigenen Natur wie mit einer Tinktur völlig durchtränkte (*καθάπερ τινὰ βαφὴν ἐγκαταχρώσας αὐτῇ*)."[1])

Solcherweise wird die Menschheit Christi auf Grund der Union in einem eminenten Sinne göttlich. Dies göttliche Sein derselben ist unmittelbar auf die substantielle Teilnahme am Logos, näherhin auf die innerliche Vollendung und Information durch die göttliche Substanz des Logos zurückzuführen und ist darum ein substantiell göttliches Sein. Es ist aber, wie schon die Beispiele deutlich sagen, selbstverständlich kein Gottsein, sondern nur ein Eingegottet- und Durchgottetsein. Wie auch aus den Ausdrücken: Salben, vermischen (*ἀνακιρνάναι*)[2]), verflechten (*συμπλέκειν*)[3]) und ähnlichen oder aus obigen Vergleichen hervorgeht, ist der Logos keineswegs eine die Menschheit konstituierende oder ihr inhärente Seinsform, wohl aber ist er durch seine informierende Wirksamkeit Prinzip ihres göttlichen Seins.

2. Wir brauchen nach früheren Darlegungen (S. 49, 58f.) kaum daran zu erinnern, daß diese substantielle Salbung der menschlichen Natur Christi durch die Gottheit nicht rein persönlichen Charakter hat. Sie ist auch für die ganze Menschheit von vorbildlich wirksamer Bedeutung. Besonders aber müssen wir erwähnen, daß Cyrill ein großes Gewicht auf die Darstellung legt, daß die Menschheit Christi durch die Person des hl. Geistes gesalbt worden sei, insofern dieser Prinzip ist, wodurch Vater und Sohn wirksam sind. Ähnlich wie Atha-

---

[1]) De incarn. Unig. (75, 1213b), cf. de rect. fid. ad Theod. c. 20 (76, 1161c).

[2]) Homil. pasch. 17 (77, 777a), ähnlich *ἀναμιγνύναι*: homil. pasch. 10 (77, 617c).

[3]) Homil. pasch. 17 (77, 776a, 777a). Der Ausdruck wird auch für die Verbindung von Seele und Leib gebraucht, vgl. de rect. fid. ad Theod. c. 26 (76, 1169d).

nasius[1]) erklärt er die Stelle Joh. 17, 18: Ich heilige mich für sie — in dem tieferen Sinne[2]), daß der inkarnierte Logos die Heiligung seines Fleisches in und durch den Geist selber wirke. Diese Heiligung ist eine solche unsertwegen, indem durch Christi Gehorsam und Gerechtigkeit auf die ganze Natur der Segen und die Belebung durch den hl. Geist kommt, wie in Adam das Verderben erfolgte.[3]) Idee Cyrills ist dabei, Christus als jenes Prinzip der Menschheit darzustellen, in dem der hl. Geist wieder Wohnung und zwar bleibend Wohnung nimmt, nachdem die ganze Menschheit in Adam des Geistes war beraubt worden. Ausdrücklich heißt es: „Nachdem er (der Logos) Mensch geworden, ... ließ sich in der Natur des Menschen das hl. Pneuma nieder, nämlich in ihm, dem Erstling und zweiten Geschlechtsprinzipe, damit es auch auf uns sich niederlasse und ruhe und künftighin im Sinne der Gläubigen mit Wohlgefallen verbleibe."[4])

Von besonderem Interesse im Leben Christi ist die Taufvision. Sie enthält zwei wichtige Wahrheiten: Einmal manifestiert sich im Herabsteigen und Schweben des Geistes über Christus die eben erwähnte Tatsache, daß in Christo die ganze Menschheit vom hl. Geiste dauernd überschattet worden sei.[5]) Weil ferner Christus, der Menschgewordene, wahrer Sohn Gottes ist, partizipiert in ihm, dem zweiten Adam, die ganze Menschheit an der Sohneswürde. Sie ist in die Sohnschaft aufgenommen. Das liegt in der feierlichen Erklärung: Dies

---

[1]) Vgl. bei Thomass. de incarn. verb. l. 6, c. 8, n. 11, bei Petav. de incarn. l. 11, c. 6, n. 4.

[2]) In Joan. 17, 18 (74, 544 ff.) neben der gewöhnlichen Erklärung: sanctifico = consecro, offero.

[3]) L. c. (74, 548 c). Hier fügt C. noch bei: Wenn man vom nestorianischen Standpunkt aus den Logos getrennt von der Menschheit fasse, müsse die Sache immer schwierig und unerklärlich bleiben, anders bei wahrer Union. Cf. in Joan. 10, 34 (74, 29), thes. ass. 20 (75, 333 b).

[4]) In Js. 11, 1—3 (70, 313 d), cf. de trin. dial. 6 (75, 1008 c), in Joel. 2, 28, 29 (71, 380).

[5]) L. L. c. c., cf. in Joan. 17, 18, 19 (74, 549 c, d).

ist mein geliebter Sohn. „Durch ihn und in ihm,“ sagt Cyrill, „nimmt er (Gott Vater) den irdischen Menschen an . . . Der naturhafte und in Wahrheit eingeborne Sohn wird, nachdem er Mensch geworden, als Sohn erklärt, nicht etwa, als wenn er dies für sich empfinge — er war und ist ja wahrer Gott —, das geschah, um auf uns die Glorie überzuleiten.“ [1]) Wir sehen hier, wie in Christus, dem Geschlechtshaupte, ein Eingehen der ganzen Trinität in die Menschheit stattfindet, wie umgekehrt letztere solcherweise in schwindelnde Höhe hinaufragt, hinüber in die Trinität: Sie ist in realer Weise in den Schoß des Vaters versetzt. Freilich war diese Vision zunächst nur ein äußeres Zeichen für eine Tatsache, wie sie im Augenblicke der Inkarnation bereits vollzogen war. [2]) Solche Gedanken werden von Cyrill wiederholt ausgesprochen [3]), wie er überhaupt bemüht ist, den Wert der hypostatischen (substantiellen) Einigung zum klaren Verständnisse zu bringen.

§ 2. Die akzidentelle Heiligung der Menschheit Christi im allgemeinen.

Die substantielle Salbung der Menschheit durch die Gottheit bildet den Grund für andere der menschlichen Natur verliehene Gnaden geschaffener Art. Man kann die Frage aufwerfen: Sind überhaupt noch geschaffene Gnaden notwendig, sind sie nicht vielmehr überflüssig? Die ungeschaffene Gnade erfordert die geschaffene und zieht letztere nach sich, ja sie würde in sich unfruchtbar erscheinen, wenn sie sich nicht in der Mitteilung der geschöpflichen Gnade wirksam

---

[1]) In Luc. 3, 21 (72, 524).

[2]) In Joan. 17, 18, 19 (74, 549): *καὶ οὐ δήπου ἐκεῖνό φαμεν, ὅτι τότε γέγονεν ἅγιος ὁ κατὰ σάρκα Χριστός, ὅτε τὸ πνεῦμα τεθέαται καταβαῖνον ὁ Βαπτιστής · ἅγιος γὰρ ἦν καὶ ἐν ἐμβρύῳ καὶ μήτρᾳ . . . Ἀλλα δέδοται μὲν εἰς σημεῖον τῷ Βαπτιστῇ τὸ θέαμα.*

[3]) Thomass. de inc. Verbi l. 1, c. 21, n. 4 sagt deshalb von dieser Mitteilung des Geistes ans Geschlecht: quae sententia a Cyrillo ingeminata centies est.

erwiese. Cyrill faßt das Ganze unter dem Bilde der Vermählung und Fruchtbarmachung der Natur. „Eine Panegyris und nichts anderes war die Erscheinung des Erlösers in dieser Welt, indem er sich die Natur des Menschen wie eine Braut geistigerweise verband, damit die ehedem unfruchtbare fruchtbar und kinderreich werde“ [1]), d. h. auf daß sie in sich selber durch übernatürliche Einwirkung des ihr verbundenen göttlichen Logos, der substantiellen Heiligung, eine qualitative Umänderung und Fruchtbarkeit entwickle. Im Gegensatz zur substantiellen können wir das akzidentelle Heiligung nennen.

1. Auf vielgestaltige Weise (*πολυτρόπως*), sagt Cyrill [2]), rettet und heiligt Christus die Natur des Menschen in sich, wie auch Adam nicht bloß am Tode, sondern auch an den verschiedensten Leidenschaften schuld ist. Allein sieht man näher zu, so wird diese Heiligung nach einer ganz bestimmten Richtung aufgefaßt. Wir haben schon früher gesehen, wie Cyrill auf Paulus verweisend als allgemeinsten Grund der Menschwerdung die Rekapitulation des Geschlechtes angibt. Er führt aus, wie der Apostel in dieser Rekapitulation näherhin zwei Seiten (*τρόπους*) unterscheide: negativ die Niederwerfung von Tod und Korruption, eine Integrierung der menschlichen Natur in sich selber; positiv die Heiligung und Glorifizierung dieser Natur, eine Emporhebung derselben über sich hinaus zu höherem Sein. [3]) Das ist ausgesprochen in Röm. 8, 34: „Was dem Gesetze unmöglich war, insoferne es durch das Fleisch schwach war, (hat Gott bewirkt): Er sandte seinen Sohn in Gestalt des sündigen Fleisches . . . und verurteilte die im Fleische wohnende Sünde, damit die Gerechtigkeit des Gesetzes an uns erfüllt werde.“ Wiederum heißt es Hebr. 2, 14, 15: „Weil die Kinder teil haben an Fleisch und Blut, nahm auch er daran teil, um durch den Tod den niederzumachen (*καταργεῖν* = *ἄεργον ποιεῖν*, *κατά* im Sinne

[1]) In Luc. 5, 34 (72, 573 b).
[2]) In Joan. 14, 20 (74, 276 b).
[3]) Ibid. (74, 273 ff.).

des Faktitivums), der die Herrschaft des Todes übt, . . . und um diejenigen zu befreien, welche aus Furcht vor dem Tode ihr Leben lang der Knechtschaft unterworfen waren."[1]) Während Paulus diese zwei Seiten angibt, faßt Johannes beide Punkte in einen zusammen und sagt kurz: Christus hat uns die Sohnschaft verliehen.[2]) „Aus all dem erhellt, daß hauptsächlich aus diesen Gründen . . . der Eingeborne Mensch geworden, nämlich daß er die Sünde im Fleische verdamme, mit dem eigenen Tod den Tod töte und uns zu Söhnen mache, nachdem er die Erdbewohner zu übernatürlicher Würde gezeugt."[3]) Letztere Stelle ist gegen Schluß wenig abgerundet, weil Cyrill im ersteren Punkt die objektive Heilswirksamkeit im Auge hat, im letzteren auf die subjektive überzuspringen scheint. Der Sinn ist jedoch klar: Wie Christus in sich vorbildlich wirksam Sünde und Tod zerstört, so formt und gebiert er zunächst in sich die ganze Menschheit zu übernatürlicher Würde um. Dieser zweifache Modus der Erlösung wird mit starker und steter Hervorkehrung des vorbildlichen Charakters in den allerverschiedensten Wendungen dargelegt.[4])

2. Zwar ist der erste Modus auch übernatürlich, aber er versetzt doch nur in ein rein moralisches Verhältnis zu Gott, der zweite bringt auch eine neue reale Beschaffenheit höherer Art, welche der Seele inhäriert. Darum sagt Cyrill von letzterem im Verhältnisse zum ersteren, daß er der weitaus vornehmere (*ὁ μάλιστα πρέπων* sc. *τρόπος*)[5]) sei. Nur diesen nennt er *τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα*.[6])

---

[1]) L. c.

[2]) L. c.

[3]) L. c.

[4]) Cf. homil. pasch. 7 (77, 549 d): . . *ἵνα τῆς ἡμετέρας σαρκὸς τὰς ἀσθενείας οἰκειωσάμενος ἀπονεκρώσῃ μὲν τὴν ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν τυραννήσασαν ἡδονὴν* . ., *τὴν ἀρετὴν δὲ ὅλην ἀναμορφώσῃ τὴν φύσιν ὡς καὶ πρὸς τὴν ἀρχέτυπον εἰκόνα* . . . Cf. de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 46 (76, 1400 c), in Joan. 16, 6 (74, 432).

[5]) In Joan. 14, 20 (74, 276 c).

[6]) L. c. (74, 273 d), cf. ibid. 16, 6 (74, 432 c).

Beide Seiten der Erhebung treten zeitlich zu gleicher Zeit ein, lassen sich aber logisch aufeinander beziehen. Der Heilige weiß das wohl auseinanderzuhalten und läßt, wenn er in der Betrachtungsweise von der menschlichen Seite ausgeht, das negative Moment vorausgehen. Vom Standpunkt des der menschlichen Natur innewohnenden Logos stellt er aber das positive Moment an die erste Stelle. „Sobald das Licht leuchtet, schwindet der Nebel der Finsternis, so auch, wenn die Unsterblichkeit gegenwärtig, wird jede Pest von dannen fliehen.“[1]) Beide Momente stehen in engstem Zusammenhang miteinander. Mit dem Niederwerfen der Korruption auf der einen ist das Aufblühen der menschlichen Natur in Christo auf der anderen Seite sofort gegeben.[2]) Darum wird z. B. der Tod des Erlösers, seine Auferstehung, Himmelfahrt u. s. f. bald als Sieg über die Korruption, bald als ein Versetzen ins neue Leben der Heiligkeit und Aphtharsie gefaßt. Es ist das Ausziehen des alten und zugleich Anziehen des neuen Menschen.

3. Umfaßt die akzidentelle Heiligung der menschlichen Natur auch die Mitteilung der göttlichen Gnadenfülle? Eine zweifache Wahrheit verteidigt der Kirchenlehrer. Die Antiochener unterwarfen den Menschensohn Christus einem allmählichen intellektuellen und sittlichen Fortschritt. „Ziel der anders Denkenden (der Gegner der wahren Union) ist, den Sohn der Jungfrau als gewöhnlichen Menschen darzustellen, der durch Fortschritt und infolge menschlicher Tüchtigkeit sich würdig erwies, auch durch die Verbindung seiner Person mit dem Logos geehrt und auserwählt zu werden gemäß der Vorsehung.“[3]) Solche Auffassung war Cyrill ein Greuel. Darum billigt er es auch nicht, daß man

---

[1]) Schol. de inc. Unig. c. 12 (75, 1383b).

[2]) De ador. l. 17 (68, 1093a), cf. in Rom. 6, 6 (74, 796/7).

[3]) De rect. fid. ad Regin. c. 12 (76, 1220c), womit nicht gesagt ist, daß die Verbindung mit dem Logos nicht von Anfang an zu denken wäre.

den Fortschritt „dem Menschen zuteile."[1]) Bei solcher Ausdrucksweise schien ihm die Menschheit als zu selbständig, als persönlich gedacht. „Dies aber heißt nichts anderes, als den einen Christus in zwei auseinanderreißen."[2]) Seinerseits nun hält er daran fest, daß Christo seiner Menschheit nach vom ersten Augenblicke an innerlich die ganze Gnadenfülle zugekommen sei, zwar nicht der Natur nach, wohl aber kraft der hypostatischen Union. Der Erlöser ließ aber die Gnadenfülle nur allmählich gemäß der organischen körperlichen Entwicklung und je nach den anderweitigen Umständen in die Erscheinung treten.[3])

Wenn die Menschheit Christi an der Gnadenfülle teilnimmt, wird sie dann nicht vielmehr in sich selber erdrückt und verflüchtigt? Wie ist in ihr noch eine Entwicklung und ein innerer Fortschritt möglich? Das ist eine besondere Schwierigkeit, die sich bei Annahme der Gnadenfülle ergibt. Und doch mußte Cyrill am inneren Fortschritt unbedingt festhalten, je mehr er Nestorius gegenüber die wahre Menschwerdung betonte, je mehr er gerade darauf ein Hauptgewicht legte, daß Christus uns in allem wirksames Vorbild geworden ist. Zu bedenken ist: mit der Tatsache, daß die Menschheit Christi im Besitze der göttlichen Gnadenfülle mittels des ihr geeinten Logos steht, ist noch nicht gesagt, daß diese Gnadenfülle sofort und in allweg auf die menschliche Natur übergeströmt sei, bzw. daß Christus sie immer und in allweg habe überströmen lassen. Cyrill sagt: Christus unterwarf sich den menschlichen Schwächezuständen, nicht weil er mußte, sondern weil er wollte.[4]) „Er ließ die menschliche

---

[1]) Homil. pasch. 17 (77, 780d).

[2]) L. c.

[3]) Adv. Nest. l. 3, c. 4 (76, 153b): *συμμετροῦντος . . . Λόγου τῇ τοῦ ἰδίου σώματος αὔξῃ τε καὶ ἡλικίᾳ τῶν ἐνόντων αὐτῷ θεοπρεπεστάτων ἀγαθῶν τὴν ἔκφανσιν.* Ähnlich de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 16 (76, 1153), in Joan. 1, 14 (73, 165a).

[4]) Vgl. oben S. 56.

Natur ihre eigenen Gesetze gehen"[1]) und zwar zunächst aus heilsökonomischen Gründen („χρησίμως")[2]), oder er sagt auch, was schließlich dasselbe ist: Die göttliche Natur machte sich für die menschliche erträglich,[3]) d. h. Christus hat sich gar mancher Gnadenvorzüge schon von Anfang an wenigstens ihrer Wirksamkeit nach in bezug auf die Menschheit entäußert, weil es so im Interesse der göttlichen Erlösungstätigkeit gelegen war.

4. Fast allgemein behauptet man protestantischerseits,[4]) daß die griechischen Väter gerade wegen der starren Einheit der Christusperson (als Logosperson) ein wirkliches Mensch-Sein in Christo nicht zustande bringen. Man sagt auch, wenn ein wirkliches menschliches Leben und eine menschliche Entwicklung vorhanden sein soll, genüge es nicht, zu behaupten, es sei eine Entwicklung vorhanden, sie sei aber freiwillig und führe zurück auf den Willen des Gottessohnes. Diese Entwicklung müsse aber doch eine naturnotwendige sein. Allein man darf hierbei nicht außer acht lassen, daß Cyrill wie die übrigen griechischen Väter keineswegs eine menschliche Natur ohne eigenen menschlichen Willen behauptet, vielmehr eine solche mit eigenem Willen und eigener Spontaneität. Da nun einmal die menschliche Natur nach ihren **eigenen** Gesetzen sich entwickeln soll, herrscht auch hier eine naturnotwendige Entwicklung. Freilich ist diese natürlich-menschliche Entwicklung eine dem Willen, den Intentionen der göttlichen Natur nicht widersprechende. Das ist aber zu ihrer Entwicklung auch nicht notwendig. Ferner bleibt, was gewöhnlich übersehen wird, wohl zu beachten, daß die Menschheit Jesu, wie sie tatsächlich existiert und hervortritt, nicht mit dem gewöhnlichen psychologischen Maß-

---

[1]) Adv. Nest. l. 5, c. 3 (76, 228b), cf. ibid. c. 6 (239d), quod unus sit Christus (75, 1332).

[2]) In Joan. 12, 27 (74, 88), quod un. sit Chr. l. c.

[3]) Homil. pasch. 17 (77, 781).

[4]) Scheel Otto, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, 1901, S. 235 und öfters.

stabe gemessen werden darf. Das gibt Cyrill auch zu verstehen.[1]) Im übrigen geht alles auf die Frage zurück: Ist die Möglichkeit einer Vollnatur ohne aktuelle Person zuzugeben oder nicht? Das beruht auf einer prinzipiellen Würdigung, die nicht vom rein rationalistischen, sondern auch vom Offenbarungsstandpunkt aus zu geben ist.

Auch der ältere Dorner hat unrecht, wenn er meint,[2]) Cyrill habe eine menschliche Entwicklung intendiert, insofern als er sie im Willensakte des Menschwerdenden gelegen dachte, aber er habe den Menschen schließlich im Physischen (ohne Entwicklung) stecken lassen. Er kommt zu dieser Behauptung ebenfalls durch eine falsche Anschauung der cyrillischen *ἕνωσις φυσική* (vgl. S. 54) und weil er seinem eigenen Denken nach im Nestorianismus haften bleibt. Cyrill versteht es sehr wohl, das Wahre im Nestorianismus, die relative Selbständigkeit der Natur zu vertreten und damit eine entsprechende ethische Entwicklung zu ermöglichen, ohne in die Klippen einer Trennung (Nestorianismus) oder Verkürzung (Apollinarismus) oder Vermischung (Monophysitismus) zu stürzen.

Vom erwähnten heilsökonomischen Gesichtspunkte aus betrachten wir im folgenden die Gnadenfülle Christi.

§ 3. Die akzidentelle Heiligung der Menschheit Christi im besonderen.

1. Von einer Integrierung der menschlichen Erkenntnis ist bei Cyrill nur selten[3]) die Rede, um so mehr aber von der Willensintegrierung und anderen Schwächezuständen, kurzweg von den Leidenszuständen (*πάθη*), wie selbe in der

[1]) Cf. de rect. fid. ad Theod. c. 27 (76, 1172b), hom. pasch. 17 (77, 785b), in Petr. fragm. 3, 19 (74, 1016a): *τὰ πλείω τῆς παρ' ἡμᾶς οἰκονομίας ὑπὲρ φύσιν καὶ παράδοσιν.*

[2]) A. a. O. S. 79.

[3]) Dem Verfasser sind nur die Stellen bekannt, welche von einem Fortschritt der Erkenntnis Christi handeln, so thes. ass. 28 (75, 425d, 428c).

leiblichen Natur liegen. Darin zeigt sich ja vornehmlich die Korruption. „Nachdem er den sterblichen und vergänglichen Leib angenommen, der derartigen Leidenszuständen unterliegt, eignete er sich notwendigerweise mit dem Fleische auch dessen Affektionen zu.“[1]) Interessant ist die soteriologische Durchführung des Gedankens, wie Christus als zweiter Adam die menschliche Natur vorbildlich von diesen Leidenszuständen befreite.

Schreibt Cyrill dem gottmenschlichen Leibe etwa unziemliche Begierden zu? Hierüber äußert er sich folgendermaßen: „Wenn auch in Christus das Gesetz der Sünde keine Motionen hatte, weil es durch die Kraft und Energie des menschgewordenen Logos niedergesengt worden (*κατηυνάσθαι* v. *κατ—αὑαίνειν* = trocken machen), findet man gleichwohl, wenn man die Natur des Fleisches rein für sich nimmt, auch bei Christus, daß seine Natur nicht anders als die unserige war.“[2]) Ferner: „Zieht man naturgemäß die Sache in Erwägung, so wird keiner anstehen zu sagen: Nachdem er einmal Fleisch geworden, hat dasselbe in sich die ihm eigentümliche Strebung empfangen (*ἔσχεν ἂν ἐν ἑαυτῇ τὸ ἴδιόν τε καὶ ἔμφυτον κίνημα*). Da aber der die ganze Kreatur heiligende Logos darin (im Fleische) Wohnung genommen, ist die Kraft der Sünde verurteilt.“[3]) Diese und ähnliche Stellen[4]) weisen darauf hin, daß Cyrill der Idee nach, solange man beide Naturen in abstracto (begrifflich) faßt, die Begierlichkeit im menschlichen Leibe vorhanden sein läßt, in concreto aber, in der Einigung, wo das gottmenschliche Wesen konstituiert ist, sie sofort als zerstört annimmt.[5]) Damit sucht er einen zweihen Vorteil zu gewinnen: einerseits sagt er, daß in Christo

[1]) Thes. ass. 24 (75, 396c).
[2]) In Rom. 6, 6 (74, 796c).
[3]) Ibid. 8, 3 (74, 820a).
Ibid. l. c. (74, 820/821), cf. in Luc. 2, 8 (72, 489/492).
Von einer Vernichtung der Erbsünde kann natürlich keine a wegen der übernatürlichen Zeugung, wohl aber von der er Sündenfolgen.

keine Begierlichkeit gewesen sei, anderseits, daß Christus dieselbe ertötet habe. Er will nämlich zeigen, wie der Erlöser als Prinzip des Geschlechtes die gesamte Menschennatur aus dem Sündenübel befreite, indem er die Begierlichkeit, welche eine schmähliche Herrschaft über die Natur ausübt, welche jede Sünde begleitet und ihr vorausgeht (S. 38), dieser Natur wieder unterwarf, ja in sich bereits vernichtete. Im Anschluß an Hebr. 2, 14 drückt sich Cyrill mit Vorliebe in folgender Wendung aus: Christus hat die Sünde im Fleische niedergemacht.[1]) „Niedergemacht ist der Leib der Sünde, keineswegs das Fleisch selber, sondern die in demselben hausenden wilden Regungen . . . Daß in Christo auch dies für die menschliche Natur recht gemacht worden, wer möchte daran zweifeln? Paulus verkündet es laut: Was dem Gesetze unmöglich und worin das Fleisch zu schwach war, (das hat Gott recht gemacht): Er sandte seinen Sohn in Ähnlichkeit des Fleisches und wegen des Fleisches und verurteilte die Sünde im Fleische . . . Die Sünde ist zuerst in Christo ertötet und durch ihn ist die Gnade (der *νέκρωσις*) auch auf uns übergegangen.“[2]) Für sich war die menschliche Natur schwächlich.[3]) Dadurch, daß sich der Logos, der seiner Natur nach *ἄτρεπτος* ist, in der Inkarnation derselben einmischte, hat er ihr die Festigkeit der eigenen Natur verliehen.[4]) „Aufgehoben ist in Christus der Streit (zwischen Fleisch und Geist), machtlos das Gesetz der Sünde, mächtig das Gesetz des Geistes geworden.“[5]) Das Fleisch erstrebt nunmehr das Gottgefällige, nicht mehr den eigenen Willen.[6])

---

[1]) Cf. in Matth. 11, 18 (72, 401 c), de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 36 (76, 1384 b).

[2]) In Rom. 6, 6 (74, 797 a).

[3]) In Luc. 22, 42 (72, 924 b, c).

[4]) Homil. pasch. 10 (77, 617 b).

[5]) De rect. fid. ad Regin. c. 13 (76, 1300 a).

[6]) In Joan. 14, 20 (74, 276 c).

Der psychische Leib ist pneumatisch geworden.[1]) Christus ist unsündig und unsündlich.[2])

Was die anderweitigen schuldlosen Affekte des Fleisches wie Hunger, Durst, Ermüdung etc. betrifft, so hat Christus in seiner menschlichen Natur alles dies zugelassen.[3]) Der innere Grund ist wiederum der heilsgeschichtliche. „Es wurde in Christo das Menschliche bewegt, nicht damit es in der Erregung die Herrschaft erlange [damit die Regungen obsiegen], sondern damit es durch die Kraft des Logos abgeschnitten werde (*διακόπτηται* sc. *τὰ ἀνθρώπινα κινηθέντα*), indem die Natur in Christo zuerst zu einem besseren und göttlichen Zustand umgewandelt wurde . . .“[4]) Wie Cyrill die Überwindung dieser Schwächezustände, dieses *διακόπτειν* dachte, läßt sich aus der Exegese von Joh. 11, 33: infremuit Spiritu et turbavit seipsum — ersehen. Er bemerkt hierzu: „Da er (Christus) nicht bloß Gott, sondern auch Mensch war, erleidet er etwas Menschliches. Als der Schmerz in ihm rege zu werden anfing und sein heiliges Fleisch sich bereits zum Weinen neigte, gestattete er demselben nicht freien Lauf (im Weinen), wie es bei uns der Fall ist, sondern infremuit (*ἐμβριμᾶται*) Spiritu, d. h. durch die Kraft des Geistes herrscht er auf irgend eine Weise sein Fleisch an. Dieses aber, die Bewegung der ihm geeinten Gottheit nicht ertragend, zittert und kommt in Verwirrung . . . Dies, glaube ich, bedeutet jener Ausdruck: Er verwirrte sich selbst. Wie könnte er sonst eine Verwirrung erleiden? Auf welche Weise soll denn seine regungslose, heitere Natur verwirrt werden? Es wurde aber das Fleisch durch den Geist angehalten, indem es zu einem Verhalten über die Natur hinaus belehrt wurde. Denn

---

[1]) L. c.

[2]) Vgl. oben S. 56, 87, ferner Petav. de incarn. l. 11, c. 10, n. 7, 9, 10. Als tiefster Grun[illegible] Unsündig- und Unsündlichkeit ist immer die unio [illegible]

[illegible] ch thes. ass. 24 (75, 397 c), [illegible] , 92 d).

deswegen ist er im Fleische gewesen, vielmehr Fleisch geworden, damit er durch die Energie des eigenen Geistes die Schwächen des Fleisches stärke, die menschliche Natur von der irdischen Gesinnung abziehe, sie ferner zu dem umbilde, was allein Gott gefällt."[1])

So ist also nach Cyrill an ein Obsiegen über den jeweiligen Affekt durch gottmenschliche Kraft zu denken, auch wenn Christus den Affekt über sich kommen ließ und ihn durchmachte. Solche und ähnliche Leidens- und Korruptionszustände machte Christus im Verlaufe seines ganzen irdischen Lebens bis zur Auferstehung durch. „Wie der Tod nicht anders als durch den Tod des Erlösers vernichtet worden ist, so ist auch von jedem Affekt des Fleisches zu urteilen. Wenn er nicht gefürchtet hätte, wäre die Natur nicht vom Fürchten frei geworden; wenn er nicht betrübt worden wäre, wäre sie von der Betrübnis nicht frei geworden; wenn er nicht verwirrt und erschüttert worden wäre, hätte sie niemals Freiheit hiervon erlangt. So wirst du bei jeglicher menschlichen Begebenheit den entsprechenden Vorgang (λόγον) in Christo finden."[2])

Erst mit der Auferstehung ist die Kraft des alten Fluches für die Menschheit endgültig gelöst[3]), wenn es auch vielfach kurzweg heißt, der Tod Christi sei „Aufhebung der Korruption, Abwendung der Sünde, Ende des Zornes."[4]) Die Auferstehung war zur Hebung der Korruption unbedingt notwendig. Gerade darin, „daß er sein Leben hingab, um es wiederum zu nehmen, leuchtet am herrlichsten die Größe der uns vermachten Güter."[5]) Freilich muß notwendig die Iden-

[1]) In Joan. 11, 33 (74, 52/53).

[2]) Ibid. 12, 27 (74, 92d), vgl. Zitat 4 auf voriger Seite, apolog. cont. Theodor. an. 10 (76, 441b). Man vergleiche auch mit letzter Stelle einen ähnlichen Gedanken in etwas unbestimmterer Fassung bei Iren. adv. haer. III, 22, 2.

[3]) In Rom. 6, 6 (74, 796/797).

[4]) In Hebr. 2, 14 (74, 965b).

[5]) In Joan. 10, 17 (73, 1053a).

tität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen bestehen. „Denn wenn sein gestorbener Körper nicht auferstanden, welcher Tod wäre dann besiegt worden? Oder wie ist die Herrschaft der Korruption gewichen, wenn nicht durch eine der vernünftigen Kreaturen, die gestorben? Nicht durch eine Seele, nicht durch einen Engel, auch nicht durch den Logos selber. Da nämlich der Tod nur über das, was von Natur aus korruptibel ist, Herrschaft hat, muß auch die Kraft der Auferstehung sich auf das erstrecken, damit des Tyrannen Macht gestürzt werde.“ [1]) Wenn man behauptet, daß nach griechischer Auffassung die Vernichtung des Todes bereits mit der Inkarnation gegeben sei [2]), so ist das für Cyrill und, da dieser kompetenter Zeuge der Vätertradition ist, auch für die übrigen Väter unzutreffend. Diese Behauptung ruht auf der Voraussetzung, daß mit der Menschwerdung die Erlösung bereits abgeschlossen sei, insofern eine eigentliche Entwicklung der menschlichen Natur wegen der eintretenden Gnadenfülle nicht mehr möglich sei. Diese Voraussetzung haben wir oben zurückgewiesen.

Als Resultat der gesamten Heilstätigkeit in negativem Betracht ergibt sich wiederum die Wahrheit, daß solcherweise in Christo unsere menschliche Natur gesund geworden.[3]) Vermöge der ihr geeinten Gottheit besitzt die Menschheit ein immanentes Prinzip der vollen Verklärung. Der Logos hat die menschliche Natur gleichsam in seinen eigenen Lebensherd hineingestellt und so Tod und Korruption ausgetrieben. „Wie das Eisen, wenn es den glühenden Feuerflammen nahe kommt, sich sofort zum Aussehen desselben (des Feuers) umfärbt und die Kraft des Siegers in sich aufnimmt, so ist auch die Natur des Fleisches, nachdem es den unvergänglichen und lebenspendenden Logos in sich aufgenommen hatte, nicht im

---

[1]) Ibid. 20, 19 (74, 705 d).
[2]) Vgl. Scheel Otto a. a. O., S. 284.
[3]) In Hebr. 2, 14 (74, 965 b).

alten Stand verblieben, sondern wurde in der Folge Herr über die Korruption."[1])

2. Nach der positiven Seite hin zeigt sich die Begnadigung der Menschheit Christi, soweit die geschaffenen Gnaden in Betracht kommen, vornehmlich darin, daß dieselbe aus dem Stand ihrer Niedrigkeit in einen übernatürlich höheren Stand, zu gottgeziemender Majestät[2]) hinaufgehoben wurde. Das läßt sich schon aus der übernatürlichen Empfängnis derselben erschließen, die zugleich typisch und wirksam für die übernatürliche Erhebung des ganzen Geschlechtes ist. „Damit er, wie geschrieben steht, der Erste in allem werde, wurde er zwar aus dem Weibe geboren. Da er aber der Erstgeborne der Schöpfung ist, die durch Heiligung mit Gott erneuert wird, wurde er auch vor allen anderen selber als aus dem Geiste gezeugt dargetan, indem er über die Verbindung von Mann und Weib hinaus ist, nicht etwa weil er die Natur einer Schande oder Makel zieh, ... sondern weil er das Menschliche nunmehr einem Höheren und unvergleichlich Vornehmeren zuteilte (*τῷ μείζονι καὶ ἀσυγκρίτως ὑπερκειμένῳ προσνέμων*). Er wollte, daß wir Geistgeborne, nicht mehr Menschengeborne (*οὐκ ἀνδρῶν*) heißen."[3]) In das, was er nicht war, ließ er sich herab, damit auch die menschliche Natur wurde, was sie nicht war.[4])

Es ist nicht immer möglich, festzustellen, was auf die geschaffene, was auf die ungeschaffene Heiligung Bezug hat. Beide fluten ineinander. Aber sicher empfängt die Menschheit durch die Verbindung mit der Gottheit und durch deren Einwirkung eine innere qualitative Erhebung und Umschaffung. Dies ist zweifellos auch in dem oben berührten

---

[1]) Homil. pasch. 17 (77, 785/788): *φθορᾶς ἀμείνων*, analoge Bezeichnungen, z. B. *κρείττων θανάτου* (de trin. dial. 5: 75, 964c) kehren immer wieder zum Ausdruck des Obsiegens über die Korruption.

[2]) Homil. pasch. 17 (77, 773d).

[3]) De incarn. Unig. (75, 1237c), bis auf einen Ausdruck gleich de id. ad Theod. c. 36 (76, 1185b), cf. in Js. 8, 3 (70, 221).

Schol. de incarn. Unig. c. 12 (75, 1383).

Gedanken der übernatürlichen Zeugung enthalten, weil von übernatürlicher Formierung und Erneuerung der Menschheit durch Heiligung die Rede ist. Vor allem aber resultiert, wie wir gesehen, aus der Einigung der Menschheit mit dem Logos die geistige oder pneumatische Leiblichkeit in eminentem Sinne.[1])

Während sich Christus in seinem irdischen Leben wenigstens eines Teiles der Gnadenfülle und Glorie (der Wirksamkeit nach) mit Bezug auf die Menschheit entäußerte, soweit dies für den Zustand der Kenose angezeigt war, tritt mit der Auferstehung und den hierauf folgenden Tätigkeiten Christi die Heiligung und Glorifizierung der menschlichen Natur in ihrer Vollendung hervor. Ja die Momente der Auffahrt zum Vater, des Erscheinens vor seinem Angesicht, des Sitzens zur Rechten des Vaters sind von solcher Bedeutung, daß Cyrill sie als Hauptinhalt der positiven Gnadenmitteilung darstellt und sie auch sofort in Gegensatz zum negativen Momente, der Überwindung von Tod und Sünde stellt, wie sie sich allerdings auch äußerlich ihrem historischen Verlaufe nach als Momente der Erhöhung gegenüber der Erniedrigung abheben. „Es ziemte sich, sagt er, daß Christus die Natur des Menschen zum Gipfel eines jeglichen Gutes emporführte und sie nicht bloß über Tod und Sünde hinaus-, sondern sie auch in den Himmel selber emporhob und den Menschen zum Teilnehmer und Mitgenossen (*ὁμοδίαιτόν τε καὶ συγχορευτήν*) der Engel machte. Und wie er uns durch seine Auferstehung den Weg bahnte, daß wir der Korruption entgehen können, so hat er uns auch (dies) verliehen, daß er uns den überirdischen Weg eröffnete und den, der durch die Übertretung Adams aus dem Angesichte war verwiesen worden, vor das Angesicht des Vaters stellte.“ [2]) Bei Charakterisierung dieser Glorienzustände tritt besonders die mittlerisch repräsentative Bedeutung wieder hervor. Aus den vielen Stellen sei nur eine

[1]) Siehe oben S. 56, 97f.
[2]) In Joan. 16, 6 (74, 432c).

angeführt, um zu zeigen, wie sehr der Heilige von dem Gedanken durchdrungen war, daß Christus vorbildlich als zweiter Adam für uns dies geleistet hat. „Tut auf die Fürstentore, öffnet euch, ihr ewigen Pforten. Der König der Glorie zieht ein. Es hat uns also der Herr Jesus einen neuen, lebensvollen Weg eröffnet, wie Paulus sagt (Hebr. 9, 12): ... in den Himmel trat er ein, um jetzt vor dem Antlitz Gottes für uns zu erscheinen. Nicht stieg Christus hinauf, um sich dem Angesichte Gottes des Vaters darzubieten, er war ja und ist immer im Vater und wird es sein ... Aber er stieg jetzt hinauf als Mensch, indem er auf eine neue und ungewöhnliche Weise sich dem Vater darstellt ... Das geschah unsertwegen und für uns, damit er ... als Sohn in der Kraft, auch mit dem Fleische die Worte hörend: Setze dich zu meiner Rechten, — die Glorie der Sohnschaft durch sich auf das ganze Geschlecht überleite." [1])

Der Leib des Auferstandenen trägt auch in der Glorie noch die Wundmale.[2]) Das ist jedoch keineswegs ein Überbleibsel ehemaliger Korruption, vielmehr ist der Auferstehungsleib in besonderer Glorie, er hat die volle Pneumatisierung empfangen. Da aus oben erwähnten Gründen derselbe Leib, wie er im Leben war, auferstehen mußte, kann der Auferstehungsleib keine bloße Vision sein, kein Schemen mit allgemeinen Zügen und Umrissen, auch nicht ein pneumatischer Leib in dem Sinne, als wenn er etwas Feines, Luftiges und dergleichen (*λεπτομερές τε καὶ ἀερῶδες καὶ ἕτερόν τι*)[3]) wäre. Er ist so wie in der irdischen Verklärung schon offenbar geworden. Hier „geschah die Metamorphose nicht dadurch, daß der Körper die Menschengestalt ablegte, sondern daß sie (die Metamorphose) den Körper mit einer lichtartigen Glorie umhüllte und den überaus unehrenvollen Charakter des

---

[1]) Ibid. 14, 2, 3 (74, 184b), cf. in Luc. 21, 14 (72, 905): *ὡς ἐν ἑαυτῷ εἰς ὄψιν ἄγων ἡμᾶς.*

[2]) Ibid. 20, 27 (74, 729).

[3]) Ibid. 20, 24, 25 (74, 724b, c).

Fleisches zu einem ruhmvolleren Anblick umfärbte."[1]) Ausgeschlossen ist eine Erhebung des verklärten Leibes zu göttlichen Eigenschaften wie Ubiquität[2]). Aber eine gewisse Teilnahme an der Einfachheit und Universalität der göttlichen Existenz, wenn auch in beschränktem Maße innerhalb der kreatürlichen Grenzen, muß angenommen werden mit Rücksicht auf die später zu erörternde gnadenvolle Gegenwart Christi in den Begnadigten und die gloriose Seinsweise in der Eucharistie.

§ 4. Umfang dieser Heilswirksamkeit.

Da Christus gemäß der Heilsidee „in allem der Erste ist", geht die Heilswirksamkeit ihrem Umfange nach auf die ganze menschliche Natur, ferner auf alle Zustände und Tätigkeiten dieser Natur.

1. Gegenüber den Manichäern (Doketen), welche die Inkarnation in bloßen Schein und Schatten auflösten[3]), speziell gegenüber den Apollinaristen, welche die menschliche Seele Christi leugneten[4]), hebt Cyrill besonders hervor, daß Christus die ganze menschliche Natur sich verbunden habe, um den ganzen Menschen zu retten. Er mußte vollständiger Mensch sein, das verlangt die repräsentative Stellung Christi als des neuen Lebensprinzips. Hier gilt der Satz: „Was nicht angenommen ist, ist auch nicht heil geworden (*ὃ μὴ προσείληπται, οὐδὲ σέσωσται*)."[5]) Die Annahme der ganzen menschlichen Persönlichkeit (Natur) ist zugleich eine Heiligung dieser ganzen Persönlichkeit nach Seele und Leib in gleichmäßiger Weise.

[1]) In Luc. 9, 29 (72, 656 a). In ähnlicher Weise ist die Transfiguration in Matth. 17, 2 (72, 425 b) geschildert.

[2]) Vgl. oben S. 85, ferner in Matth. 13, 54 (72, 416 c), Petav. de incarn. l. 10, c. 8, n. 6; c. 10, n. 9 ff.

[3]) In Joan. 12, 27 (74, 89 d).

[4]) Cf. de rect. fid. ad Theod. c. 19 ff. (76, 1160 ff.).

[5]) In Joan. 12, 27 (74, 89 d). — Cyrill bekämpft von diesem Gesichtspunkte aus besonders den Apollinarismus, was Rehrmann in seiner Christologie (S. 35 ff.) außer Acht gelassen.

Denn „auf schöne Weise wurde durch jeden Bestandteil das Mysterium der Ökonomie vollbracht. Das eigene Fleisch gebrauchte er als Organ zu den Tätigkeiten des Fleisches, zu allen physischen Krankheiten und zu allen Funktionen, soweit sie tadelfrei waren; die eigene Seele dagegen zu den menschlichen und schuldlosen Affekten. Es heißt von ihm: Er hungerte, ertrug Beschwerden infolge langer Reisen, Angst- und Furchtzustände, Schmerz, Agonie und Kreuzestod." [1])

2. Nach Nestorius ist es der Menschensohn, welcher mit dem Logos verbunden lebt, leidet und stirbt. Damit ist das ganze vorbildliche Leben Christi zu einem rein menschlichen herabgedrückt und seines göttlichen Glanzes und Wertes entkleidet. Dem gegenüber vermag Cyrill nicht genugsam zu betonen, daß der Logos nicht dem Menschen irgendwie verbunden, sondern Mensch geworden sei, in allem den Brüdern gleich mit Ausnahme der Sünde. Diese Assimilation schließt in sich, daß er von der Empfängnis im Mutterschoße angefangen bis zum Opferakt am Kreuze, von dort bis zur Auferstehung, von der Auferstehung bis zum Platznehmen zur Rechten Gottes die Zustände des menschlichen Lebens in sich heiligt und hebt. Dadurch ist aber auch über alle Lebensphasen des Menschen eine göttliche Weihe ausgegossen.

3. Als Resultat ergibt sich, daß das ganze historische Leben Christi unter den Gesichtspunkt der Heilsbedeutung gestellt wird, und das ist nicht bloß in moralisch wirksamer Weise zu denken, sondern in einer Weise, daß das ganze Menschengeschlecht physisch durch Christi Leben irgendwie berührt wird (vgl. S. 66ff.). Dies läßt sich bis in Einzelheiten verfolgen. Wir haben im Vorausgehenden diese repräsentative Seite der Heilstätigkeit schon immer ins Auge gefaßt. Hier sei noch kurz angefügt: Der Sieg Christi über des Teufels

---

[1]) De incarn. Unig. (75, 1213/1216), fast gleich de rect. fid. ad Theod. c. 21 (76, 1164).

Versuchung ist unser Sieg[1]; nicht bloß Leiden und Sterben, auch die Todesfolgen wie Begräbnis und Beisetzung[2], Hadesfahrt[3] tragen diese Bedeutung. Ja, auch die spätere charismatische Gnadenausteilung hat hier bereits ihr Vorbild und ihre Grundlegung. So sehen wir in der Dämonenaustreibung Christi, wie die menschliche Natur in ihm als dem Erstling es zu gottgeziemender Herrschaft gebracht.[4] Wenn er dem Gichtbrüchigen die Sünden nachläßt, ist damit auch die menschliche Natur zu solcher Ehre berufen worden.[5]

Dabei zeigt sich, daß die individuellen, historischen Züge im Leben des Herrn keineswegs zurücktreten,[6] aber sie werden durchgehends nach ihrer prinzipiellen, repräsentativen Seite gewürdigt. Zwar sagt Cyrill nicht, daß alle Begebenheiten und Tätigkeiten im Leben Christi solche Bedeutung haben. Aber gemäß der ganzen Adamsstellung können wir das ohne weiteres annehmen, soweit überhaupt die menschliche Natur beteiligt ist und die Hebung und Heiligung für sie eine religiöse Bedeutung gewinnt, soweit später die aktuelle und habituelle Heilsmitteilung eingreift und auf dieser Heilsgrundlage weiterbaut. Was über die rein didaktischen Tätigkeiten gilt, wird unten untersucht. Man darf jedoch nicht glauben, daß Christus alle möglichen Einzelmomente, wie sie im individuellen Menschenleben vorkommen können, hätte

---

[1]) In Luc. 4, 9 (72, 532c), ibid. 4, 14 (72, 536a).

[2]) In Joan. 19, 40, 41 (74, 680d).

[3]) In Petr. 3, 19 (74, 1013d).

[4]) In Luc. 11, 20 (72, 704): *πεπλούτηκεν ἡ ἀνθρώπου φύσις ἐν ἐμοὶ καὶ πρώτῳ τὴν θεοπρεπῆ βασιλείαν.* Vgl. ibid. 9, 1 (72, 641a), 10, 23 (72, 676b).

[5]) In Luc. 5, 24 (72, 568): „Von wem sagt er dies (dir werden deine Sünden nachgelassen)? Von sich oder auch von uns? Beides ist wahr. Er läßt als menschgewordener Gott, als Herr des Gesetzes die Sünden nach; *ἐλάβομεν δὲ καὶ ἡμεῖς παρ᾽ αὐτοῦ τὴν οὕτω λαμπρὰν . . . χάριν· ἐστεφάνωσε γὰρ τὴν ἀνθρώπου φύσιν καὶ τῇ τοιᾷδε τιμῇ.*"

[6]) Unrichtig ist Krügers Behauptung, daß bei Cyrill eine rücksichtslose Vernachlässigung des Individuellen im Menschen in Christo sich vorfinde (Realenz. 3. Aufl., IV, S. 380).

durchmachen müssen. Das wäre eine zu äußere formalistische Auffassung seines Heilslebens. Zur Durchführung des Restaurationsgedankens genügt es, daß er das menschliche Leben in seinen Grundzügen durchlebt, besonders soweit der Fall Adams eingegriffen hat und die Hebung ein besonderes Interesse gewinnt.

Mit dem Platznehmen zur Rechten des Vaters beginnt für Christus das erhöhte Leben und damit auch die ordentliche mitteilende Wirksamkeit. Damit soll nicht gesagt sein, daß diese mitteilende Wirksamkeit nicht auch schon eher im diesseitigen Sein Christi sich gezeigt habe, wie umgekehrt die repräsentative in und mit der mitteilenden Wirksamkeit fortdauert. Wir haben diesen Abschnitt im Leben Christi nur insofern festzuhalten, als keine neuen prinzipiell-repräsentativen Erscheinungen mehr eintreten.

4. Cyrill erörtert sonach sehr eingehend die Erhebung der menschlichen Natur Christi und die Bedeutung dieser Erhebung.[1]) Zusammenfassend läßt sich sagen: „In Christo zeigt sich ein neues, unerhörtes Paradoxon: In Knechtesgestalt die Herrschaft, in menschlicher Schwäche göttliche Glorie, und was in Unterordnung steht mit Rücksicht auf die Schranken der Menschheit, mit göttlicher Würde gekrönt und in höchster Erhabenheit das Niedrige. Es ist nämlich der Eingeborene Mensch geworden, nicht damit er in den Schranken der Kenose verbleibe, sondern damit er auch bei Annahme ihrer Proprietäten (der Kenose) als Gott erkannt werde und damit er die Natur des Menschen in sich verherrliche, nachdem er dieselbe heiliger und göttlicher Würden teilhaft gemacht.“ [2]) Wir sehen,

---

[1]) Unrichtig ist, was Schwane, Dogmengesch. der patristischen Zeit, 2. Aufl., 1895, S. 350, sagt: „Über die durch die hypostatische Union bewirkte Vervollkommnung und Vergöttlichung der menschlichen Natur finden wir beim hl. Cyrill ebensowenig als bei den meisten . . . griechischen Vätern genaue Bestimmungen. Die Polemik gegen die Häresie führte sie nicht gerade prinzipiell auf diesen Punkt.“

[2]) Quod unus sit Christus (75, 1320).

wie die menschliche Natur gerade durch die Verbindung mit der göttlichen in der göttlichen Hypostase eine entsprechende Vergottung erfährt. Durchaus richtig ist, wenn man sagt[1]), das Heilswerk Christi sei bei Cyrill vom göttlichen Logos aus konstruiert. Die Person des Logos ist das bestimmende und von ihr geht die Initiative aus. Aber trotzdem läßt sich nicht behaupten[2]), daß die Menschheit in Christo in ihrer ureigensten Entwicklung zu kurz käme, daß sie keine selbstständige Bedeutung habe und lediglich passiv, nicht auch aktiv sei. Im Gegenteil, wir konnten zu gleicher Zeit wahrnehmen, wie der menschliche Faktor im Gottmenschen sehr stark hervortritt. Kehrt ja doch ständig der Gedanke wieder, daß die Menschheit in Christo aus sich wiederum die ursprüngliche Herrlichkeit erobert und zu derselben sich aufgeschwungen habe. Wenn Cyrill auf der einen Seite den göttlichen, auf der andern den menschlichen Faktor so sehr betont, ist das keineswegs ein ungekannter Widerspruch, hervorgehend einerseits aus der Betonung der zwei Naturen, anderseits der Einheit der Person. Gerade daß Cyrill die menschliche Entwicklung neben der vergöttlichenden Gnadenfülle so betonen kann, gibt einen Fingerzeig, daß er selber beide recht wohl vereinbar hielt. Es liegt darin auch vollste Harmonie. Das ist nur die regelrechte Entwicklung, wie sie allein beim Gottmenschen denkbar ist auf Grund seiner eigenartigen Stellung und seines Berufes als zweiter himmlischer Adam und Mittler des Geschlechtes. Andernfalls würde trotz aller scheinbaren Emporhebung keine eigentliche Erhebung, sondern nur eine Verkümmerung der menschlichen Natur stattfinden. Cyrill will aber durchaus, daß Christus nach allen Richtungen der Weg ist, auf welchem die Gnadenfülle zum Menschen herabsteigt zum Zwecke einer wahren und vollen Erhebung, eine Gnade will er, „welche zunächst im Erstling Christus die menschliche Natur erhöht, heiligt, verklärt, ver-

---

[1]) Vgl. Harnack, Dogmengesch. III, Bd. 2., S. 327, bes. 332.

[2]) Vgl. ebendort.

göttlicht."[1]) Wäre Christus ferner Universalmensch, der alle Menschen real und physisch in sich getragen, gereinigt und verklärt hätte, so ließe sich die Idee der Stellvertretung nur in sehr unbestimmter Weise durchführen. Dieser Gottmensch würde im Grunde niemand vertreten, sondern nur alle real in die Fülle seiner Gottheit aufgenommen haben.

Zweites Kapitel. Die sühnend-meritorische Wirksamkeit Christi.

§ 1. Darstellung dieser Wirksamkeit.

1. Mit Rücksicht auf die Schuld und Verantwortlichkeit der gefallenen Natur vor Gott ist bei der prinzipiell-repräsentativen Tätigkeit Christi häufig von einem Loskaufen, Lösen, Sühnen die Rede, besonders bei den Akten des Leidens und Sterbens. Der natürliche Gegensatz von Lust und Sünde ist Leiden und Leidensgehorsam bis zum Tode. Da nach göttlichem Ratschluß die Wiederaufrichtung des Geschlechtes in kongruenter Weise stattfinden sollte, so besitzt gerade das Leiden heilbringende, sühnende Kraft. Weil Christus das wußte, unterzog er sich freiwillig dem Leiden.[2]) Bei jeder Gelegenheit wird diese Wirkung des Leidens hervorgehoben.

Harnack meint, daß nach Cyrill die Opfervorstellung gegenüber dem Stellvertretungsgedanken zurücktrete. Überhaupt müsse die Opfervorstellung den Griechen der strengeren Theorie im Grunde genommen fremd sein, weil alles schon in der assumptio carnis sich vollzogen habe, weil die Grundvorstellung bestehe, daß der Gott Logos in der ganzen Sphäre Christi Subjekt sei.[3]) Diese prinzipiellen Punkte wurden schon oben erörtert (S. 94, 100). Richtig aufgefaßt, hindert

---

[1]) Thes. ass. 20 (75, 333c).
[2]) In Matth. 26, 50 (72, 456c).
[3]) Dogmengesch. III, Bd. 2, S. 175, 179f.

nichts, wie Cyrill ausgiebig tut, sowohl den repräsentativen, wie auch den besonderen sühnenden Charakter der Leidensakte zu vertreten.

An unzähligen Stellen ist vom Opfer Christi die Rede. Er ist *σωτήριος θυσία*[1]), *ἀντάλλαγμα*[2]), *ἀντίλυτρον.*[3]) Hierbei ist zu beachten, daß die Wirkung des Leidens vielfach vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet wird, d. h. daß die Löse- und Sühnebedürftigkeit der menschlichen Natur und die ihr erwirkte Sühnefrucht in den Vordergrund tritt. So sagt Cyrill: „Er (Christus) wurde mit Geißeln ungerecht gepeitscht, damit er uns von der gerechten Strafe löse; er wurde verspottet und mit Backenstreichen mißhandelt, damit wir des Spötters Satan spotten und die uns infolge Übertretung zugefügte Schuld meiden. Denn wenn wir die richtige Anschauung haben, dürfen wir glauben, daß alle Leiden Christi unsertwegen und für uns (*δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν*) geschehen sind, daß sie eine von den uns mit Recht zugestoßenen Übeln lösende und abwendende Kraft haben (*λυτικήν τε καὶ ἀποτρεπτικὴν δύναμιν*). Wie es nämlich genügend war zur Vernichtung des Todes aller, daß derjenige, der keinen Tod kannte, für unser Leben sein eigenes Fleisch hingegeben — denn einer starb für alle (2. Kor. 5, 14) —, so soll man auch wissen, daß es zur Befreiung aller von den Schlägen und von der Schmach wiederum genüge, daß der Herr dies für uns gelitten hat.“[4])

Auch der die Trennung lösenden und die Menschheit

---

[1]) Glaph. in Lev. (69, 548 b).

[2]) Ibid. in Exod. lib. 3 (69, 517 b).

[3]) In Joan. 6, 52 (73, 564 f.) u. v. a. St.

[4]) In Joan. 19, 1—3 (74, 628 d), vgl. ibid. 6, 52 (73, 565): *Ἐσταυρώθη ὑπὲρ πάντων καὶ διὰ πάντας, ἵνα ἑνὸς ὑπὲρ πάντων ἀποτεθνηκότος οἱ πάντες ζήσωμεν ἐν αὐτῷ . . . . ὅτι δὲ ὑπὲρ* [illegible] *ζωῆς τὴν ἑαυτοῦ προσήγαγε σάρκα Χριστός, κα*[illegible] *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτ*[illegible] Matth. 26, 50 (72, 456 c, d), i[illegible]

einigenden Kraft des Kreuzes wird gedacht.[1]) In solcher Weise gilt der Opfertod Christi als Gipfel- und Höhepunkt aller Restauration[2]), aller Erlösungshoffnung[3]), als der Same für das neue Leben[4]), und insofern erwächst gerade hieraus Christus und Gott Vater eine spezifische Glorie.[5]) Wenn unser Kirchenlehrer das Leiden Christi ganz beträchtlich hervorhebt, so liegt der Hauptgrund in dem Bestreben, die persönlichen Sühneleistungen des Gottmenschen ins rechte Licht zu rücken. Daneben verwertet er allerdings den Leidensgedanken zum Beweise der wahren Menschwerdung Nestorius gegenüber, ähnlich wie Irenäus gegenüber den Gnostikern getan hat.[6])

Die sühnende Tätigkeit Christi befaßt sich mehr mit der negativen gegen die Sünde gerichteten Wirksamkeit. Mit ihr steht die meritorische (erwerbende), welche die positive Seite in Betracht zieht, in innerem Zusammenhange.[7])

Wir haben aber bei Cyrill so wenig als bei Athanasius[8]) eine Loskaufungstheorie in unwürdiger Fassung vor uns, wonach dem Teufel ein Preis angeboten und er überlistet worden wäre (anders bei einzelnen griechischen Vätern wie Origenes, Gregor von Nyssa und stellenweise Gregor von Nazianz). Wohl aber läßt sich an einen Gott angebotenen Sühnepreis denken.[9])

---

[1]) In Js. 11, 12 (70, 332).

[2]) In Joan. 19, 16—18 (74, 649).

[3]) Ibid. 12, 23 (74, 84 d).

[4]) Ibid. 12, 24 (74, 85 c).

[5]) Vgl. oben S. 80.

[6]) So dürfte auch des Irenäus' Leidensauffassung keineswegs unpaulinisch sein, wie Werner, Paulinismus etc., meint, S. 166 ff.

[7]) Vgl. in Matth. 26, 50 (72, 456 c): *αἵματι τῷ οἰκείῳ καταχτᾶσθαι τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ* (*τὴν ἀνθρώπου φύσιν*), homil. 17 (77, 788), de rect. fid. ad Regin. (76, 1293 d).

[8]) Vgl. Pell G., Die Lehre des hl. Athanasius von Sünde und Erlösung, 1888, S. 155.

[9]) In Joan. 13, 32 (74, 93 d): *Χριστοῦ δεδωκότος ἑαυτὸν τῷ Πατρὶ ὑπὲρ τῆς ἡμῶν σωτηρίας ὡς ἄμωμον ἱερεῖον καὶ τὰς ὑπὲρ ἡμῶν μονονουχὶ τιννύντος ἐλυτρώθημεν.*

Das Mittel, wodurch des Teufels Gewalt gebrochen wurde, war die Sündelosigkeit und die Macht des Gottmenschen.[1])

2. Welche Akte haben nach Cyrill sühnenden bzw. meritorischen Wert? Bloß die wahlfreien Leidensakte der menschlichen Natur oder auch die aktiven Tätigkeiten und Gehorsamsakte, und darüber hinaus vielleicht auch die sämtlichen Begebenheiten im Leben Christi? Die Antwort ist schwierig, weil diese Frage von Cyrill nicht ausdrücklich behandelt wird. Sicher ist nur folgendes: a) Bloß von den Leidenszuständen, von den Werken der freiwilligen Kenosis, vornehmlich vom Leiden und Sterben des Erlösers, ist der sühnende meritorische Charakter direkt ausgesagt. b) Alle Akte und Begebenheiten im Leben Christi können in ihrer Weise repräsentativ-stellvertretend bzw. prinzipiell aufgefaßt werden. Ob auch gewissen aktiven Tätigkeiten und Begebenheiten wie z. B. seiner Empfängnis, mit Rücksicht darauf daß hierbei ein passives Verhalten, eine Erniedrigung stattfindet, obwohl Glorie vorhanden sein könnte, sühnender oder meritorischer Charakter irgendwie zugeschrieben werde, läßt sich nicht konstatieren. Für jeden Fall decken sich meritorisch-satisfaktorischer und stellvertretender Wert nicht in allweg: alles im Leben des Menschgewordenen ist einer repräsentativen prinzipiellen, nicht alles einer meritorisch-satisfaktorischen Deutung fähig.[2]) So scheint auch zwischen den Heilstätigkeiten vor und nach der Auferstehung ein Unterschied zu bestehen. Erstere sind meritorisch, letztere erscheinen bereits als die Frucht des auf Erden erworbenen Verdienstes.[3]) Mit dem Tode hat die verdienende und genugtuende Wirksamkeit Christi ihren Abschluß gefunden. c) Dem Menschen ist trotz des stellvertretenden und sühnenden

---

[1]) Ibid. 6, 52 (73, 565b), ibid. 16, 33 (74, 473).

[2]) Um so mehr als zu einem menschlichen Verdienste Freiheit des Willens gefordert wird. Hierüber später.

[3]) Cf. de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 8 (76, 1345b) im Anschluß an Hebr. 2, 9.

Wertes des Lebens Christi das Mitleiden und Mittun nicht erlassen. Die fundamentale Bedeutung des Tuns und Leidens Christi erlangt für den einzelnen erst durch sein persönliches Eingehen in dasselbe Wert (vgl. S. 60ff.).

3. Was die meritorisch-sühnenden Tätigkeiten des näheren anlangt, so sind sie ihrer Ausführung nach eine Lösung und Befreiung in durchweg proportionaler Weise. „Sein Fleisch gab er als Lösepreis hin für das Fleisch aller und seine Seele als Lösepreis für die Seelen aller.“[1]) Der Kraft nach sind diese Tätigkeiten: a) hinreichend zur Erlösung der Welt;[2]) b) vollwertig und allwirksam. „Einer wäre nicht für alle vollwertig geworden, wenn er ein bloßer Mensch gewesen wäre. Wenn er aber als Menschgewordener gelitten hat im eigenen Fleische, so ist im Vergleich zu ihm die gesamte Kreatur geringwertig und es genügt zur Erlösung des Menschengeschlechtes der Tod eines einzigen Fleisches.“[3]) Lehrreich ist auch der Vorgang in der Zahlung der Didrachme, einer Münze mit dem königlichen Bilde, welche nach Vorschrift des Gesetzes für zwei Köpfe bezahlt wurde. So ist Christus die himmlische Münze, zum Lösepreis für zwei Völker dargebracht.[4]) c) Von einer Überwertigkeit des Verdienstes ist nicht ausdrücklich die Rede, sie liegt aber in dem Gedanken, daß der Mittler selber in eigener Person sich als Lösepreis hingab. Daß Christus allen Menschen das Heil erworben hat und für alle gestorben ist, geht schon aus seiner Stellung hervor, wie er auch unzähligemal als Welterlöser und Weltbefreier gefeiert wird.

---

[1]) De rect. fid. ad Theod. c. 21 (76, 1164b). Den Satz kennt schon Irenäus adv. haer. V, 1, 1, auch Athanasius c. Apoll. l. 1, c. 17 (26, 1126a).

[2]) De rect. fid. ad Regin. c. 13 (76, 1293c).

[3]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 7 (76, 1344c), cf. in Joan. 19, 19 (74, 656c).

[4]) In Luc. 2, 24 (72, 504).

§ 2. Die Wahlfreiheit Christi als notwendige Voraussetzung seiner sühnenden und verdienenden Heilstätigkeit.

Um eine wahrhaft sühnende und verdienende Heilstätigkeit ausüben zu können, ist notwendige Voraussetzung, daß Christus Wahlfreiheit besaß. War dies auch in Wirklichkeit der Fall? Da Christus die vollständige menschliche Natur angenommen, ist damit auch die Wahlfreiheit gegeben. Was die prinzipielle Frage über die Integrität der menschlichen Natur in Christo anlangt, müssen wir auf die Christologie verweisen.[1]) Hier sei nur erwähnt, daß Cyrill keineswegs „den tiefsten Abscheu vor dem Gedanken gehabt habe, Christus habe einen freien Willen besessen" (Harnack, Dogmengesch. III, 2. Bd., S. 335), im Gegenteile betont er ungemein oft die Freiwilligkeit Christi im Werke der Erlösung. Das treibende Motiv zum Leiden war nicht Zwang, sondern überfließende Liebe und Güte. „Es war ihm ohne allen Zweifel möglich, das Leiden zu vermeiden, da er es ja voraussah. Von niemand ward er gezwungen, freiwillig wollte er leiden, wohl wissend, daß sein Leiden der ganzen Welt zum Heile gereiche."[2]) „Darin, daß er freiwillig für uns gelitten, sehen wir seine Liebe zu uns, wie gut er ist, und das Übermaß seiner Milde."[3]) Diese Freiwilligkeit zeigt sich besonders in einzelnen Vorgängen während seines Leidens, so bei seiner Gefangennehmung.[4]) Allerdings sträubte sich die menschliche Natur und ihr Wille vor dem Leiden, aber dennoch ergriff sie mit freiem Willen dasselbe. Was hätten sonst die Worte zu bedeuten: Vater, wenn du willst, laß diesen Kelch vorübergehen, doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst?[5])

---

[1]) Siehe Rehrmann, Christologie, 2. Teil, 3. Kap., bes. S. 263f., 295.

[2]) In Luc. 18, 31 (72, 861c), vgl. in Joan. 10, 18 (74, 10a), ibid. 8, 20 (73, 796).

[3]) In Joan. 10, 15 (73, 1049b), cf. adv. Nest. l. 5, c. 2 (76, 221d).

[4]) In Luc. 22, 47 (72, 925a), in Joan. 18, 11 (74, 592).

[5]) In Luc. 22, 42 (72, 921, 924).

Ausdrücke wie: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ — bedeuten nicht etwa eine Unfreiheit Christi, sondern nur, daß die geeignete Zeit noch nicht gegeben war.[1]) Das Ergebnis der oft erörterten Frage, inwiefern Christi Leiden freiwillig, inwiefern es unfreiwillig war, läßt sich dahin zusammenfassen: Sieht man bloß auf die menschliche Natur und ihre natürlichen Äußerungen und Regungen, so war das Leiden unfreiwillig; freiwillig war es, sofern Christus auf den Willen des Vaters schaute, auf die Heilszwecke, welche damit verfolgt, und die Heilswirkungen, welche damit erreicht werden sollten.[2]) Sofort erhebt sich die weitere Frage, ob nicht das mandatum Patris (Joh. 10, 18) und der göttliche Logoswille selber einen zwingenden Einfluß ausgeübt haben. Wie kann hierbei die Freiwilligkeit des menschlichen Willens in Christo bestehen? Cyrill fragt[3]): „Hat nicht der Beschluß des Vaters, dann auch der Wille des Sohnes (des Logos) selber ihn (als Menschgewordenen, seiner menschlichen Natur nach) wie mit Notwendigkeit (*ὡς ἐξ ἀνάγκης*) zum Leiden gerufen?“ Der Heilige hält die Freiwilligkeit auch in diesem Falle fest, löst aber das Problem nicht eigentlich. Er sagt nur: „. . . Es erbarmte sich Gott der unseligen Weltbewohner und schickte den Sohn vom Himmel als Heiland und Erlöser. Obgleich er, was er leiden sollte, vorher wußte, wählte er doch das Leiden zur Rettung der Welt, indem Gott der Vater in seiner großen Güte und Liebe dies guthieß.“

Weil gerade das Leiden, wie wir gesehen, heilbringende Kraft besitzt, wird es von diesem Gesichtspunkte aus für den Heiland als geziemend[4]) und notwendig[5]) hingestellt, so daß derselbe nicht anders wählen konnte. Wenn nun

---

[1]) In Joan. 18, 1, 2 (74, 577/580).

[2]) In Joan. 6, 38, 39 (73, 529 ff.).

[3]) In Luc. 22 (72, 925 a, b), cf. in Joan. 10, 18 (74, 12).

[4]) In Joan. 8, 20 (73, 793 b): *ἔδει παθεῖν.*

[5]) In Luc. 11, 29 (72, 708 b): *ἀπαραίτητον ἦν τὸ ἐπὶ σωτηρίᾳ τὸ ὑπ' οὐρανὸν πάθος.*

anderseits ebensosehr die Freiheit im Leiden betont wird, so erklärt sich dies ähnlich wie bei der Inkarnation auf Grund des freien Ratschlusses, wonach der Logos diesen für die Erlösung möglichst konvenienten Weg wählte.

Drittes Kapitel. Die pädagogische Wirksamkeit Christi.

§ 1. Darstellung dieser Wirksamkeit.

Nicht bloß für das Volk Israel, für den ganzen Erdkreis war Christus Pädagog, der die Wissenschaft der wahren Gotteserkenntnis vor Augen stellte, wie er solches schon im alten Bunde vornehmlich durch die Propheten getan. Bereits der Psalmist deutet auf ihn als den Herrn hin, der allen Völkern die Frohbotschaft bringt. Im Psalme 48, 2—4 sagt er: Höret ihr Völker und merket auf all ihr Erdbewohner und Menschenkinder, arm und reich. Mein Mund spricht Weisheit und das Sinnen meines Herzens gibt Kenntnis.[1])

Aber nicht schlechthin ist Christus der Verkünder des neuen Evangeliums. Das größte Gewicht legt Cyrill darauf, daß Christus durch Wort und Beispiel, durch seine ganze Persönlichkeit einen nachhaltigen Einfluß auf die Menschen ausübt.

1. Die Schöpfung hätte genügt, um aus ihr Gott zu erkennen (S. 40). Immerhin aber lag in der Menschwerdung eine treffliche Förderung der natürlichen Gotteserkenntnis. „Er (Christus) nahm Knechtesgestalt an und unterzog sich diesen Dingen (der Kenosis), damit er uns alle zu jeglicher Kenntnis des Guten bringe, damit er durch den unvergleichlichen Glanz seiner Wunderwerke uns die seiner göttlichen Natur innenwohnende Kraft und Glorie und überirdische Macht schauen lasse. So konnte er die in äußerste Unwissenheit Verfallenen wiederum zur Vernunft bringen, so daß sie

[1]) In Joan. 10, 16 (73, 1049, 1052).

das Geschöpf nicht mehr weiter vor dem Schöpfer anbeteten, sondern den einen wahren und naturhaften Gott.[1])"

Diese Aufgabe verfolgte auch schon der alte Bund. Er ließ aber noch eine übernatürliche Kenntnis Gottes durchschimmern. In eigentlicher Weise wurde diese übernatürliche Gotteserkenntnis erst in der Menschwerdung offenbar. Jetzt wurde uns Gott als der Dreieine, insbesondere in seiner Vatereigenschaft deutlich gezeigt. „Ohne irgend welchen Umschweif (d. i. nicht so verhüllt wie im alten Bunde) nennt unser Herr Jesus Christus mit vollem Freimut Gott seinen Vater, sich den Sohn ... So offenbart er den Namen des Vaters und führt zur vollkommenen Kenntnis empor. Denn die volle Gotteserkenntnis besteht nicht darin, daß wir Gott bloß in seiner Existenz erkennen, sondern auch in seiner Vaterexistenz und wessen Vater er ist, wozu natürlich auch noch der hl. Geist kommt."[2]) Die Vatereigenschaft bildet aber das eigentliche Wesen Gottes. „Der eine Name (Gott) zeigt ja bloß seine Würde, der andere (Vater) seine substantielle Eigentümlichkeit."[3]) Und das ist eine Offenbarung in Wirklichkeit (*ἐν πράγμασι*). Denn „er stellte sich selbst als Abbild dar mit den Worten: Wer mich sieht, sieht auch den Vater .... Ich und der Vater sind eins."[4]) Erwägt man den ganzen Reichtum an Größe und Herrlichkeit, wie er sich in der Person des Inkarnierten zeigt, und dann wiederum die Momente der Erniedrigung, wie Christus nach unserer Weise lebt, so kommt gerade in seiner ganzen Konstitution und in seinem Leben der geheimnisvolle Charakter der Erlösung erst recht zum Bewußtsein, weit stärker als wenn eine Erlösung ohne Menschwerdung erfolgt wäre.[5])

---

[1]) In Joan. 14, 28 (74, 309c), in Amos 7, 6—9 (71, 537).

[2]) In Joan. 17, 6—8 (74, 500d).

[3]) L. c. (74, 500b).

[4]) L. c. (74, 501a, b), vgl. oben S. 54.

[5]) De rect. fid. ad Regin. cp. XIII: quod Christus sit Deus ex epist. ad Coloss. (76, 1249), quod fides in Christum etc. ex ep. ad Ephes. (76, 1328d).

2. Nicht bloß die allgemeine Erscheinung Christi trägt pädagogischen Charakter. Cyrill versteht es auch trefflich, ein lebensvolles Bild Christi im einzelnen zu zeichnen und ihn in besonderer Weise als Lehrer und Vorbild (*τύπος καὶ ὑπόγραμμα*)[1]) darzustellen. „Nachdem der Logos sich einmal erniedrigt und gewürdigt hatte, in allem uns ähnlich zu werden, war es notwendig, daß er Vorbild und Weg zu jeglich gutem Dinge wurde.“[2]) So gibt sein ganzes Leben ein ständiges Zeugnis und Beispiel der humilitas und mansuetudo gemäß seinem Ausspruche: Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig.[3]) Indem er sich taufen ließ, wies er uns den Weg des Heils und machte auf die Kraft der Taufe aufmerksam, wenn man sich ihr naht.[4]) Nicht für sich hat er in der Wüste gefastet, sondern damit er uns ein Beispiel gebe[5]); ebenso ist es mit seinem Gebete überhaupt[6]), mit dem Gebete in der Einsamkeit[7]), mit dem unablässigen Gebete.[8]) Das Gebet am Kreuze zeigt, wie wir im Augenblicke, wo die Versuchung droht und die Furcht uns bestürmt, auf das Gebet bedacht sein sollen.[9]) Besonders geben Jesu Leiden und die ihm zugefügten Unbilden reichlich Gelegenheit, den Wert seines Beispiels hervorzuheben, wie wir in seine Fußtapfen treten und nicht Schmähung mit Schmähung oder ein anderes Übel mit Übel vergelten, sondern das Schlechte mit dem Guten besiegen sollen (1. Petr. 2, 23).[10]) Eine didaktische Bedeutung hat auch der Sturz der Geister in die Schweine-

---

[1]) In Joan. 15, 9, 10; 17, 4, 5 (74, 372d, 489b), in Js. 49, 8—12 (70, 1057a) und oftmals.

[2]) In Luc. 3, 21 (72, 524a).

[3]) In Joan. 13, 2—5, 12—15; 18, 10 (74; 113, 121 sq., 588 sq.), in Luc. 6, 20 (72, 589) u. v. a. St.

[4]) In Luc. 3, 21 (72, 524b).

[5]) In Luc. 4, 2 (72, 528b).

[6]) Ibid. 11, 1 (72, 686c); 6, 12 (72, 580b).

[7]) L. l. c. c.

[8]) L. l. c. c.

[9]) In Js. 49, 8—12 (70, 1057a).

[10]) In Joan. 8, 49 (73, 913).

herde[1]), das Beispiel vom barmherzigen Samaritan[2]), die Grablegung und Beisetzung Christi[3]), seine Auferstehung, die Begebenheit mit dem ungläubigen Thomas.[4]) Von dem Vorgange, wo der Heiland, auf ein schlichtes Kopfbrett geneigt, einschlief (Marc. 4, 38), heißt es, dies sei für uns Menschen eine Aufmunterung zur Einfachheit.[5]) Es wäre überflüssig, noch auf weiteres hinzuweisen. Wir sehen schon, wie bis in die kleinsten Details hinein Christus als Vorbild in irgend einer Weise hingestellt wird.

Ein besonderes Interesse beansprucht jedoch die Geisterpredigt Christi in der Unterwelt. Sie hat nicht etwa bloß deklaratorische, sondern wirksame, entscheidende Bedeutung. Freilich ist die Entscheidung eine bereits festgelegte, sofern sie sich nach dem Verhalten im Diesseits richtet. Diejenigen, welche geglaubt hätten, wenn Christus zu ihren Lebzeiten Fleisch geworden und zu ihnen gekommen wäre, diese anerkannten ihn auch jetzt in der Unterwelt und er befreite sie von den Fesseln des Todes. Die Seelen derer, welche auf Erden dem Götzendienst, den fleischlichen Begierden gehuldigt, vermochten den Glanz seiner Theophanie nicht zu schauen. Sie glaubten nicht an den, der gekommen, um wo möglich alle zu erlösen.[6]) Von diesem Standpunkte aus ist Christus nicht bloß moralisches, sondern auch physisch wirksames Haupt der vorchristlichen Welt.

§ 2. Verhältnis der pädagogischen Wirksamkeit Christi zur physisch-repräsentativen.

1. Mit den oben dargestellten objektiven Wirkungen der Inkarnation, der Restauration des Geschlechtes durch Ent-

---

[1]) In Luc. 8, 31 (72, 636c).
[2]) Ibid. 10, 34 (72, 681b).
[3]) In Joan. 19, 40, 41 (74, 680).
[4]) Ibid. 20, 24 (74, 724a).
[5]) In Luc. 8, 22 (72, 629b).
[6]) Fragm. in Petr. 3, 19, 20 (74, 1013f.).

sündigung, Versöhnung und Heiligung, war göttlicherseits ein Hereinragen des trinitarischen Lebens ins Diesseits und menschlicherseits ein Hinüberragen der menschlichen Natur ins Jenseits verbunden. Die pädagogischen Wirkungen dagegen sind zunächst nur subjektiver Natur, d. h. ins Bewußtsein des Menschen aufgenommen sind sie geeignet, ihn zur Übung des Guten und zur Meidung des Bösen fördernd anzuregen. Erstere sind innerlich und schließlich ausschlaggebendes Motiv der Inkarnation, letztere sind Begleiterscheinungen der objektiven Zwecke und jedenfalls in der Absicht Gottes mitgelegen gewesen. So stehen tatsächlich diese beiden Wirkungsarten der Inkarnation im inneren Zusammenhange und sind von einander nicht abzutrennen. Dies erhellt auch schon daraus, daß die verschiedenen Begebenheiten im Leben Christi, wie seine Taufe[1]), seine Gebets- und Gehorsamsakte[2]), überhaupt die Momente der Kenosis ausdrücklich nach beiden Seiten hin gewürdigt werden.

2. Der objektiven Heilstätigkeit Christi wird durchweg ausdrücklich repräsentativer Charakter vindiziert, d. h. sie wird in bestimmter Weise als Heilstun der gesamten Menschheit und als Heilswirkung für die gesamte Menschheit, wie sie in Christi menschlicher Natur vertreten ist, gefaßt. Naturgemäß kommt dieser Charakter bei der vorwiegend pädagogischen Heilswirksamkeit nicht in Betracht, obgleich er sich auch hier in gewisser Beziehung durchführen ließe. Wohl aber wird die Wirksamkeit nach außen als universale für alle Völker und Zeiten geltend gemacht und insofern kann man sagen, daß ein Zusammenhang mit der physisch-repräsentativen Stellung Christi als des zweiten Adam gegeben ist. Wenigstens wird bei einzelnen Gelegenheiten mit besonderem Nachdrucke diese universale Kraft hervorgehoben. So beim

---

[1]) Vgl. oben S. 88 u. 118.

[2]) Vgl. in Js. 49, 8—12 (70, 1056 f.), quod unus sit Christus (75, 1321 c, d verglichen mit 1325 c, d).

Erscheinen Christi auf der Hochzeit zu Kana, wodurch der Ehe für alle Zukunft besondere Gnade vermittelt und dem Fluche, der das Weib in der Kindergebärung getroffen, Einhalt geboten wurde.[1]) Ähnliches bezweckte Christus, der Auferstandene, mit der Anrede an Magdalena und ihre Begleiterin. In seinen Worten: „Seid gegrüßt (Matth. 28, 9)“ und weiter: „Warum weinest du (Joh. 20, 17)“, liegt eine tränenstillende und freudenbringende Wirkung[2]). „In ihr (Magdalena) wurde erstmals das (ganze) Frauengeschlecht mit einer doppelten Ehre gekrönt.“[3]) Einerseits wurde der Fluch des Schmerzes, wie er das Weib getroffen („in Schmerzen sollst du Kinder gebären“, Gen. 3, 16), genommen[4]), anderseits wurde hierdurch das ganze Frauengeschlecht vom Vorwurfe, daß es einst Todesmittler gewesen sei, frei. In Magdalena hat es einen bleibenden Ruhm, den der Auferstehungsvermeldung, erlangt.[5])

3. Klar zeigt sich, wie diese subjektiven Wirkungen, so sehr sie auch berücksichtigt werden, doch im Vergleich zu den objektiven von untergeordneter Bedeutung sind. Letztere stehen deswegen allenthalben im Vordergrunde der cyrillischen Ausführungen. Sie bilden die notwendige Voraussetzung für jene. Denn würden wir durch die Inkarnation nicht eine so erhabene Stellung und einen so übernatürlichen Beruf erlangen, so wäre jene pädagogische Einwirkung ohne hinreichende Begründung und von wenig Belang. Cyrill spricht sich hierüber deutlich genug aus, wenn er von den Apollinaristen sagt: „Wenn sie (in Verteidigung ihrer Lehre) behaupten, unsere menschliche Lage habe nur der Ankunft des Eingebornen bedurft, und, um von den Erdbewohnern gesehen zu werden,

---

[1]) In Joan. 2, 1—4 (73, 225).
[2]) Ibid. 20, 17 (74, 697).
[3]) L. c.
[4]) L. c., vgl. ibid. 20, 15 (74, 689, 692), in Matth. 28, 9 (72, 469), in Luc. 24, 9 (72, 941 c).
[5]) In Luc. l. c., in Js. 27, 11 (70, 608).

mit den Menschen zu verkehren, uns den Weg eines evangelischen Wandels zu zeigen, habe er sich zu diesem Heilszweck in unser Fleisch gekleidet — denn Gott ist vermöge seiner eigenen Natur unsichtbar —, so sieht man, wie sie den Zweck der Menschwerdung verkennen und in gar keiner Weise das große Mysterium der Religion (1. Tim. 3, 16) verstehen. Denn wenn die Fleischwerdung oder vielmehr Menschwerdung bloß den Grund hatte, den Erdbewohnern sichtbar vor die Augen zu treten, und wenn der menschlichen Natur nichts anderes zu teil wurde, wäre es nicht besser und weiser, daß auch wir uns der Meinung der Doketen anschließen, die da den Logos mit Fleisch und irdischem Leib umkleiden und dann in jammervoller Naivität fabulieren, er sei auf Erden als Mensch geschaut worden? Wie weit sie aber von der Wahrheit abirren, ist ohne viele Mühe erkennbar. Oder wenn der Gott Logos, obwohl er Mensch geworden, der menschlichen Natur keinen Nutzen bringt, ist es nicht gleich besser anzunehmen, er habe sich von aller fleischlichen Unreinheit ferne gehalten und dem Scheine nach das menschliche Fleisch gebraucht und auf diese Weise sein Ziel durchgeführt? Übrigens was ist nunmehr der Grund seiner Ankunft oder was ist die eigentliche Weise seiner Menschwerdung, weswegen hat sie stattgefunden? Sollte uns jemand darum fragen, so kann er zur Antwort hören: Die Heilige Schrift gibt hierüber Aufschluß. Geh, Teuerster, frage die heiligen Schriften und richte dein Augenmerk auf die Aussprüche der heiligen Apostel, du findest gar leicht, was du suchst." [1]) Cyrill erwähnt dann, was wir oben schon (S. 45 ff.) als Hauptgründe der Inkarnation angegeben haben. Es wäre ein Irrtum, wollte man behaupten, daß die griechischen Väter durch vorwiegende Betonung der physischen Seite des Heils die ethischen Heilsmotive, die Motive wahrer und echter Frömmigkeit außer Acht gelassen, kurzum daß sie den pädagogischen Wert des

---

[1]) De rect. fid. ad Theod. c. 19 (76, 1160 ff.).

Lebens Christi beeinträchtigt hätten.[1]) Im Gegenteil, wir sehen neben der physischen auch eine hinreichend ethische Würdigung des Heilslebens Christi. Gerade die griechische Auffassung des Lebens und Wirkens Christi ist eine allseitige und umfassende, während eine mehr ausschließliche Betonung der ethischen Seite, wie sie bei den Abendländern behauptet werden will, eine zu intellektualistische und darum auch sehr prekäre Auffassung des Erlösungslebens Christi wäre. Ja, wie wir oben gesehen, ohne die objektive Heilswirkung würde die eigentliche Grundlage fehlen. Noch mehr wäre das der Fall, wenn man die pädagogische Bedeutung des Lebens Christi dahin deuten würde, daß Christus in seinem Erscheinen auf Erden nur zur Entwicklung des natürlichen Lebens beigetragen habe. Ohne Zweifel ist die Menschwerdung auch in dieser Beziehung von größter Bedeutung gewesen (vgl. S. 116). Allein sie wäre trotzdem nicht begründet und motiviert. Wenn bloß das bezweckt wurde, so hätte es sich auf einfacherem Wege besser und bequemer und, wie Cyrill andeutet, auch gotteswürdiger erreichen lassen.

Gerade in der übernatürlichen Heilswirksamkeit Christi wurde auch die Macht, Weisheit, Güte und Barmherzigkeit Gottes gegen die Menschen in besonderer Weise offenbar.[2]) Man mag sich am Kreuze Christi skandalisieren, aber in der Überwindung des Todes, in der Auferstehung am dritten Tage sieht man die unaussprechlich göttliche Kraft und Tat.[3]) Da Christus in der Menschwerdung das göttliche Wesen nicht verlor, blitzte auf Erden schon mannigfach die gött-

---

[1]) Solches geht aus der Darstellung Dorners hervor (vgl. oben S. 63). Vgl. Harnack, Dogmengesch., 2. Bd., S. 143f., 3. Bd., S. 4, 19f., 56ff., 61ff., wo die psychologische Betrachtungsweise des Abendlandes gerühmt und Augustin als der Reformator der christlichen Frömmigkeit dargestellt wird; ferner Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, §§ 21, 22, 24.

[2]) In Joan. 17, 4—5 (74, 496a).

[3]) In ep. II ad Cor. 13, 3, 4 (74, 949f.).

liche Überlegenheit und Glorie (ὑπεροχὴ καὶ δόξα) durch[1]). So war der Heiland gleich einem Herold, der Namen und Ruhm Gottes überall hintrug.[2])

4. Faßt man die Heilsbedeutung Christi für die Menschheit nach der grundlegenden Seite zusammen, so liegt sie: a) nicht bloß in der Ethik Christi, wie sie den menschlichen Willen anregt, oder in seinen Lehrgedanken und dem geistigen Wahrheitsgehalt seiner Lehre, b) nicht bloß in dem physischen Vorgange der Leidenstat, in den Sühneakten des Leidens und Sterbens; sie liegt c) im ganzen Leben Christi von der Menschwerdung angefangen, kurz darin, daß Christus zweiter Adam ist. Gerade aus der prinzipiellen Stellung heraus erklärt sich die Betonung einer allseitigen physischen Heilswirksamkeit und ihr Zusammenhang mit der ethischen. Weil im ersten Adam das Verderben ein sehr physisches und reales war, soll auch das Heil derart sein. Weil Adams Beispiel einen schlimmen ethischen Einfluß auf das Geschlecht üben mußte, wirkt Christus in Kraft seiner Stellung in ethischer Weise ein. Als zweiter Adam ist er allenthalben physisch wie ethisch, in Leben und in Lehre Bestimmung und Norm. Diese Auffassung ist eine psychologisch sehr richtige und ansprechende. Sie geht von dem aus, was im Leben am tatsächlichsten uns entgegentritt, von dem fühlbaren physischen Verderben, von der Straffälligkeit und Gottverlassenheit des Geschöpfes. Dem tritt auf der andern Seite gegenüber weniger gerade die Beleidigung Gottes für sich, wohl aber die Liebe des beleidigten, mitleidfühlenden Vaters.[3]) Christus entspricht dem väterlichen Heils- und Liebeswillen und dem geschöpf-·hen Heilsbedürfnisse.

Dies in großartigster Weise. Ähnlich wie bei Adam im ·nde ist die Verbindung und Gemeinschaft mit Gott wieder gelegt. In Christo als dem Gottmenschen und Gottes-

Homil. pasch. 17 (77, 773).
Joan. 17, 6—8 (74, 497).
l. oben S. 45 ff.

sohne kann die Menschheit aus dem Vater schöpfen, in ihm und durch ihn hat sie auch den persönlichen Geist. In sich schafft Christus für die ganze Menschheit Versöhnung und Glorie, im Namen letzterer bietet er Gott Kult und Sühne.[1]) So trägt jeder Heilsakt Christi letztlich diesen mittlerischen Charakter, sei es zur Verbindung mit Gott Vater disponierend oder unmittelbar dieselbe wirkend. Das ist Hauptidee aller Inkarnation.

II. Abschnitt. Das Heil in seiner Mitteilung. (Gnadenlehre)

Wie wird das grundgelegte Heil dem einzelnen Menschen mitgeteilt? Bei Erörterung der Stellung Christi wurde die Notwendigkeit einer speziellen Verbindung mit ihm, dem Haupte, aus inneren und äußeren Gründen dargetan, auch vorläufig erwähnt, daß diese Verbindung als gnadenvolle Aufnahme Christi im Gläubigen zu denken sei. Nun ist im Detail zu untersuchen, welche Tätigkeiten der erhöhte Mittler vornimmt, damit der einzelne für seine Person tatsächlich mit Gott verbunden und ins himmlische Geschlecht des zweiten Adam eingeboren werde, nachdem er bereits eine fundamentale (physische) Zugehörigkeit zu ihm besitzt.

Bei Darlegung dieser speziellen Heilsbeziehungen ist auf die besondere Auffassungsweise Cyrills, wie sie sich durch die ganze Gnadenlehre hindurchzieht, Rücksicht zu nehmen. Auch ist die Eucharistie als eigene Gnadenform einzureihen. Dies wird nur gelingen, wenn man den Grundgedanken nicht aus dem Auge läßt: Christus ist in der Inkarnation Prinzip und Ideal der Menschheit in ihrer Wiederbegnadigung geworden. Indem er sich als Gott mit der

---

[1]) Letzterer Gedanke, der naturgemäß hinter ersterem etwas zurücktritt, wird namentlich in der Gnadenlehre behandelt.

menschlichen Natur hypostatisch (physisch) verbunden, hat er als Geschlechtsprinzip in vorbildlicher Weise die menschliche Natur substantiell geheiligt und sie auch mit den daraus fließenden Gütern geschaffener Art bereichert. Analog ist es beim einzelnen Gliede der Menschheit in nachbildlicher Weise. Christus verbindet sich mit demselben durch eine höchst reale Einwohnung. Diese Einwohnung verschafft dem begnadeten Menschheitsgliede eine Heiligung auf geschaffene und ungeschaffene Weise. So haben wir im einzelnen Menschheitsgliede eine Darstellung des gottmenschlichen Lebens, allerdings innerhalb der entsprechenden kreatürlichen Schranken.

Im Kampfe mit den Arianern und Pneumatomachen hatte Cyrill durchweg die wahre Gottheit Christi bzw. des Geistes, deren Konsubstantialität mit dem Vater (und dem Sohne)[1], gegenüber Nestorius aber die wahre Menschwerdung zu beweisen. Die Gnadenlehre selber ward in diesen Kämpfen vorerst nicht bestritten. Freilich, wenn Christus nicht wahrhaft Gott gewesen, wie kann er uns das consortium divinae naturae verleihen? Ferner, wenn er selber ein begnadigter Mensch war, wie sollen wir ihm in besonderer Weise gleich werden, da wir dasselbe sind? Die Konsequenzen hätten sofort zur Verflachung und Verkümmerung der Gnadenlehre geführt. Anderseits aber erwuchs derselben aus der Stellungnahme gegen die Häresie ein zweifacher Vorteil: 1. betonte Cyrill wie die übrigen Väter seiner Zeit die absolute Übernatürlichkeit der Erhebung der Kreatur in den Gnadenstand durch Mitteilung der göttlichen Natur, um hieraus die Gottheit des Sohnes und Geistes zu erweisen[2], 2. ward Cyrill schon im Kampfe gegen die Arianer, welche sich darauf beriefen, Christus brauche dem Vater nicht konsubstantial zu sein, da auch wir Söhne Gottes heißen, ohne gleichwesentlich mit ihm zu sein[3], noch mehr aber Nestorius gegenüber immer wieder veranlaßt, das Verhältnis der natür-

---

[1]) Besonders in den Schriften: thesaurus und de trin. dialogi.

[2]) Vgl. eine Menge Zitate bei Petav. de trin. l. 8, c. 5, n. 9, 12.

[3]) Thes. ass. 12 (75; 189, 197).

lichen Sohnschaft im Gegensatz zur Gnadensohnschaft zu behandeln, Grenzen und Ziele der Heilsgnade festzustellen. Deshalb ist wohl bei keinem anderen Kirchenvater die Gnadenlehre in solchem Maßstabe mit der Christologie (Soteriologie) verknüpft und trägt so ausgesprochen christologische Färbung, was freilich für die tiefere Auffassung derselben von nicht geringem Belange ist.[1]) Zutreffend sagt Schwane:[2]) „Vielleicht ist er (Cyrill) derjenige Kirchenlehrer, welcher über das Gnadenverhältnis der Seele zu Gott die genauesten Erklärungen gibt, indem es ihm durch seinen Standpunkt geboten wurde, die Beziehungen zwischen der hypostatischen Union in Christo einerseits und der heiligmachenden Gnade in uns anderseits sowie zwischen der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater und der Wiedergeburt des Christen aus Gott offen zu legen." Ähnlich urteilt schon Petavius.[3]) Wohl hat auch Athanasius den Arianern gegenüber Gelegenheit genommen, die Gnadenlehre zu berühren. Die Grundvorstellung ist auch bei ihm die gleiche, daß wir durch Teilnahme am Geiste (als der Energie des Sohnes) Kinder Gottes werden. Vergleicht man aber Cyrills Lehre mit der des Athanasius in den verschiedenen Einzelpunkten, so scheinen bei letzterem nur die allgemeineren Andeutungen und Lehrsätze[4]) gegeben zu sein. Bei Cyrill liegen diese Grundgedanken nach allen Richtungen in klarer einheitlicher Kristallisation vor.

Nimmt Cyrill dabei auf den Pelagianismus Rücksicht? Aubert, der Editor der cyrillischen Werke, ist dieser Meinung.

---

[1]) Die Monographien von Scholl über die Gnadenlehre des Basilius, von Hümmer über Gregor von Nazianz lassen eine solch ausgedehnte Stellungnahme zur Christologie nicht ersehen. Auch Kohlhofers Schriftchen über Cyrill nimmt auf diesen Zusammenhang keine entscheidende Rücksicht.

[2]) Dogmengesch., 2. Aufl. II, S. 582.

[3]) De trin. l. 8, c. 7, n. 12: [Cyrillus Al.], cui divinitus hoc tributum videtur, ut et summam illam atque augustissimam cum hominis natura conjunctionem divini Verbi accuratius quam ceteri tum animo comprehenderet tum oratione declararet.

[4]) Vgl. Atzberger a. a. O., S. 225f., Pell a. a. O., S. 205ff.

Allerdings redet Cyrill über die Notwendigkeit der Heilsgnade so bestimmt, daß man glauben könnte, er habe Pelagianer und Semipelagianer vor sich. Allein während er häretische Ansichten sonst immer durch irgendwelche Wendungen (meist *φασί τινες, κατά τινας*) zur Sprache bringt, findet sich hier nichts derartiges. Die entschiedene Betonung der allseitigen Notwendigkeit der Gnade läßt sich auch anderweitig aus der ganzen Auffassung Cyrills erklären. Übrigens lehren die griechischen Väter schon vor Cyrill mit ziemlicher Bestimmtheit über diesen Lehrpunkt.[1]) Wenn Petavius (lib. IX de Deo, c. 6, n. 1) sagt, daß nach Auftreten der pelagianischen Häresie die griechischen Väter in Gnadenfragen nicht die Bedeutung hätten wie die lateinischen, weil letzteren die pelagianische Häresie Gelegenheit zu näherer Untersuchung gab, so ist dies Urteil, wie das Folgende zeigen wird, keineswegs in allem richtig.

Erstes Kapitel. Die vorbereitenden Akte zur Heilsmitteilung.

§ 1. Die vorbereitenden Akte von Seite des Menschen.

Um die gnadenvolle Vereinigung mit Gott zu erlangen, bedarf es einer ganz bestimmten Fähigkeit auf Seite der Kreatur.[2]) Cyrill begründet diese Forderung folgendermaßen: Weil die Gnade eine besondere Verbindung mit Gott herstellt und „nicht mehr allen gemeinsam, sondern über das Leben ..aus und in der Ordnung der Dinge mehr ist als das, was ... zu teil wird,"[3]) deshalb setzt sie vom Empfänger sub-

---

[1]) ...gl. Habertus Isaac, Theologia graecorum Patrum de gratia, ...7 sqq. Vgl. Scholl, Des hl. Basilius Lehre von der Gnade, ...ff.

[2]) ...s. ass. 33 in fin. (75, 572 c).

[3]) ...oan. 10, 10 (73, 1032 c, d). Vgl. oben S. 60 ff.

jektive Akte voraus. Auch vom Standpunkte der Dezenz ist eine bestimmte Disposition angezeigt. „Da uns als Ziel die Verbindung mit Gott durch den Mittler Christus vorgesteckt ist, ziemt es sich, daß diejenigen, die zur Verbindung mit dem allheiligen Herrn aufsteigen, zuvor gereinigt (*προκαθαίρεσθαι*) und auf jegliche Weise geheiligt (*προαγνίζεσθαι*) werden.“ [1]) Mit Recht können wir diese „vorreinigenden“ und „vorheiligenden“ Akte vorbereitende Akte der Rechtfertigung nennen. Im einzelnen gilt hierüber folgendes:

1. Erstes und hauptsächlichstes [2]) Moment, „die Türe zur Verbindung mit Gott“ [3]), ist der Glaube. Es bedarf zunächst einer Orientierung darüber, was Cyrill alles unter dem Begriff Glaube zusammenfaßt. Bemerkenswert ist dabei, wie eingehend er im Verhältnisse zu früheren Vätern [4]) über diesen Punkt in den verschiedensten Partien seiner Schriften diskutiert. Faßt man das ganze Bild zusammen, so ergeben sich interessante Aufschlüsse über Wesen und Beschaffenheit des Glaubens wie des Glaubensaktes.

Als Wirkung des Glaubens zählt Cyrill auf die Befreiung von Sünden [5]) und die Mitteilung positiver Gnadengüter. [6]) Der Glaube ist die reinigende Kohle [7]); durch ihn sind wir in die Freundschaft Gottes aufgenommen [8]), zur Kindschaft berufen [9]), werden in Christus umgeformt [10]) und

---

[1]) Ibid. l. 4, c. 7 de circumcis. (73, 688 d), cf. in Acta 7, 33 (74, 764 c): *προσαπονίζεσθαι τὸν μολυσμόν* und *προαποτρίβεσθαι ῥύπον.*

[2]) De rect. fid. ad Regin. c. 13 (76, 1228 a): *κεφάλαιον τῶν εὐαγγελικῶν θεσπισμάτων ἡ πίστις.*

[3]) In Js. 51, 6, 7 (70, 1116 b): *εἰσβολὴ ὥσπερ τῆς οἰκειότητος*, cf. in Joan. 6, 47 (73, 560 a): *θύρα καὶ ὁδὸς εἰς ζωὴν ἡ πίστις.*

[4]) Über Athanasius vgl. Sträter, Erlösungslehre, S. 177. Auch Basilius scheint über verschiedene einschlägige Fragen keinen Aufschluß zu geben, vgl. Scholl a. a. O., S. 212 ff.

[5]) Homil. pasch. 17 (77, 785 a).

[6]) L. c.

[7]) In Luc. 12, 49 (72, 753 d).

[8]) In Joan. 10, 7 (73, 1024 b).

[9]) Ibid. 1, 13 (73, 153 d).

[10]) Thes. ass. 32 (75, 489 a).

wohnt Christus in uns.[1]) Kurzum, der ganze Komplex der übernatürlichen Heilsgüter wird als Frucht des Glaubens hingestellt.

In welchem Sinne aber ist der Glaube Ursache all dieser Güter? Nur als causa dispositiva, indem er die zur Herbeiführung der Rechtfertigung wirksame Disposition bildet.[2]) Die Rechtfertigung selber folgt in einem neuen Akte, der zwar auf dem Glauben ruht, aber nicht mit demselben identisch ist.[3]) Der Glaube in diesem Sinne ist gleichsam Mittler und Werber für die Gnadengüter der eucharistischen und pneumatischen Art, Mutter und Amme für das ewige Leben, indem er in seiner eigenen Kraft und Natur die Ursache des Lebens gebiert und zu Gott hinführt, so daß man ihn selber als ewiges Leben bezeichnen kann.[4]) Vollendung und endgültiger Abschluß aller zur Heilsherbeiführung wirksamen Glaubensmomente, das Mittel und der Weg zur Erlangung der geistigen Gnade ist die Taufe.[5]) In diesem Sinne wird die Ausdrucksweise genommen: Wir werden durch Glauben und Taufe gerechtfertigt.[6])

Keineswegs aber verdient der Glaube die Rechtfertigung.

---

[1]) In Joan. 6, 47 (73, 560b).

[2]) Ibid. 9, 6 (73, 965a): *καλὴ ἡ πίστις ἰσχύειν ἐν ἡμῖν θεόσδοτον χάριν παρασκευάζουσα.*

[3]) De ador. l. 7 (68, 500b): *περιτετμῆσθαι δεῖν περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ διισχυρίσατο* (sc. *Παῦλος*) *τοὺς πεπιστευκότας* (Coloss. 2, 11).

[4]) In Joan. 17, 3 (74, 484, 485, 488): *ζωὴ ἡ γνῶσις ὡς ὅλην ὠδίνουσα τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν εἰσκομίζουσα μὲν τῆς μυστικῆς εὐλογίας τὴν μέθεξιν . . . . εἰςκομίζουσα πρὸς τούτῳ τὴν διὰ τοῦ Πνεύματος εὐλογίαν . . . Πρόξενον καὶ οἱονεὶ προμνηστρίαν τῶν εἰρημένων ἀγαθῶν τὴν εἰς Θεὸν . . . ἐπιστάμενος γνῶσιν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χρ. ζωὴν εἶναί φησιν αὐτὴν τὴν αἰώνιον, ἅτη δὴ καὶ μητέρα καὶ τροφὸν τῆς αἰωνίου ζωῆς ὠδίνουσαν ὥσπερ ἐν ἰδίᾳ δυνάμει καὶ φύσει τὰ τῆς ζωῆς αἴτια καὶ εἰς αὐτὸν ἀποφέροντα.*

[5]) In Joan. 20, 17 (74, 696b), Glaph. in Lev. (69, 577b): „Die Synagoge konnte vom Schmutz ihres Unglaubens nicht anders abgewaschen werden, *εἰ μὴ διὰ πίστεως τελειουμένης δηλονότι καὶ ἁγιαζομένης διὰ τοῦ βαπτίσματος.*“ Cf. in Zachar. 13, 1 (72, 229b).

[6]) In Js. 1, 16 (70, 40c), in Joan. 20, 17 (74, 696b).

Letztere bleibt schlechthin ein indebitum meriti. „Wir werden umsonst gerechtfertigt durch die Gnade in Christo, indem wir nichts als Lösepreis für unser Leben dargebracht haben.“[1])

Überblickt man das Gesagte, so ist es der Glaube, der die Rechtfertigung wirksam herbeiführt, der die jeweilige Gnadenmitteilung begleitet[2]), auf dem die ganze Heilsökonomie ruht. „Christus ist Prinzip und Fundament zur Heiligung und Rechtfertigung, aber nur durch den Glauben und nicht anders. So wohnt er in uns.“[3])

Noch erübrigt, Natur und Wesen des rechtfertigenden Glaubens zu untersuchen. Des öfteren ist die Rede, daß der Glaube ohne die Werke rechtfertige. Cyrill versteht darunter zunächst die Werke des Gesetzes. Gegenüber den Juden, welche damals in Alexandrien noch eine kräftige Partei bildeten[4]), betont er öfters, daß das Gesetz zur Rechtfertigung unzulänglich sei, der Glaube an Christus bewirke die Rechtfertigung und stehe somit weit über dem Gesetze.[5]) „Würde einer auch hundert Jahre leben, d. h. die ganze Gesetzesvollkommenheit erreichen, er bliebe dennoch Sünder. Die im Glauben bestehende Gerechtigkeit würde er nicht empfangen, er würde verflucht sein.“[6]) Unter dieser Glaubensgerechtigkeit meint der Kirchenlehrer die christliche Heilsökonomie mit ihren intellektuellen und moralischen Anforderungen.[7]) Ferner hat Cyrill die Werke im Auge, womit man allenfalls die Rechtfertigung zu verdienen meint. Anknüpfend an Röm. 11, 6 sagt er von der

---

[1]) De ador. l. 7 (68, 504a).

[2]) Anknüpfend an die Schrift wird dieser Gedanke für beide Gnadenformen hervorgehoben: die Taufe, wo wir die pneumatische Gnade empfangen, ist Bekenntnis von Tod und Auferstehung (Röm. 6, 5), vgl. Apolog. ad Theod. (76, 461c); ähnlich der Genuß der Eucharistie (1. Kor. 11, 26), vgl. in Joan. 20, 26 (74, 725d), adv. Nest. l. 5, c. 6 (76, 200d).

[3]) In Joan. 6, 70 (73, 629a).

[4]) Vgl. Kopallik, Cyr. v. Alex., 1881, S. 9ff.

[5]) In Acta 7, 33 (74, 764c), cf. Glaph. in Exod. l. 2 (69, 441c, d).

[6]) In Js. 65, 19 (70, 1421/1423).

[7]) In Mich. 6, 6—8 (71, 736b).

gnadenvollen Berufung der Heiden: „Wenn jemand glaubt, er könne durch seine Werke in Gnaden kommen, so wären ja Namen und Sache Gnade eitel und überflüssig. Denn, wie die Schrift (Röm. 4, 4) sagt, dem Arbeiter wird der Lohn nicht aus Gnade, sondern aus Schuldigkeit gegeben. Stammt aber die Gnade aus den Werken, dann ist sie nicht mehr Gnade."[1])

Zum rechtfertigenden Glauben wird mit voller Deutlichkeit der wirksame, liebebeseelte Glaube verlangt. „Wir werden mit Christus durch richtigen Glauben und aufrichtige Liebe geeinigt (*διά τε τῆς πίστεως ὀρθῆς καὶ ἀγάπης εὐλικρινοῦς*)."[2]) Schön wird die Natur dieses disponierenden Glaubens aus dem Typus des christlichen Glaubens, aus Abrahams Glauben ersichtlich. „Welcher Art", fragt Cyrill,[3]) „war der Glaube Abrams und wie wurde er Freund Gottes benannt?" Dann folgt der Hinweis auf den Befehl, aus dem Lande zu ziehen und den Sohn zu opfern. „Also durch Gehorsam und Opfer wurde der göttliche Abraham ein Freund Gottes und erwarb sich die Krone der Gerechtigkeit. . . . Sieh, wie sich wiederum das nämliche auch bei denen erfüllt, welche durch Glauben zur Freundschaft mit unserem Erlöser Christus aufsteigen. Auch sie hörten: Zieh aus deinem Lande! . . Fremdlinge und Pilger sind auf Erden diejenigen, welche ein himmlisches Leben führen und die Erde verlassen, sofern sie Gott lieben . . . Sie hörten, man müsse aus der Verwandtschaft herausgehen . . . Christus sagt: Wer Vater und Mutter mehr liebt, ist meiner nicht wert . . . Abraham erhielt den Befehl zur Opferung seines Sohnes. Diese aber, gerüstet mit der Gerechtigkeit im Glauben, haben den Auftrag, nicht andere, sondern sich selber zu opfern gemäß den Worten: Bringet eure Leiber als gottgefälliges Opfer dar."

Unser Kirchenlehrer nimmt auch direkt Bezug auf den Gegensatz zwischen Paulus, welcher sage, Abraham sei nicht

---

[1]) In Rom. 11, 6 (74, 845 d).

[2]) In Joan. 15, 1 (74, 344 d), vgl. Glaph. in Lev. (69, 573/576).

[3]) In Joan. 15, 14 (74, 385 f.).

durch seine Werke gerechtfertigt worden (Röm. 4, 2, vgl. Gal. 3, 6) und Jakobus (2, 17), nach welchem der Glaube ohne die Werke tot sei. „Haben also", fragt er, „die zwei Gott-inspirierten entgegengesetzte Ansichten gehabt? Was sagen wir darauf?" Cyrill hält fest, daß der Glaube rechtfertige, aber er bezieht sich auf Jak. 2, 22: Der Glaube wirkte mit den Werken mit und umgekehrt bekräftigten die Werke den Glauben, — und sagt dann: „Paulus selber sagt (Hebr. 11, 17) von Abraham: Vermöge des Glaubens hat er den Isaak dargebracht, indem er versucht ward, und den Einziggebornen brachte er dar, er, welcher die Verheißungen erhalten . . . Wenn es also heißt, aus den Werken wurde er gerechtfertigt, deswegen, weil er in der Prüfung den Isaak dargebracht, so war auch dies ein evidenter Beweis seiner Glaubensfestigkeit."[1]) Cyrill will damit sagen: Was Abraham rechtfertigte, war sein werktätiger, fester Glaube.

Betrachten wir des näheren die Eigenschaften des rechtfertigenden Glaubens, so ist derselbe unmittelbar ein Akt der Erkenntnis. Darum heißt er auch an den verschiedensten Stellen *γνῶσις*[2]), wozu es einer übernatürlichen Enthüllung (*ἀποκάλυψις*)[3]) und Führung (*φωταγωγία*[4]), *μυσταγωγία*)[5]) bedarf. Doch wäre ein rein theoretischer Verstandesglaube unnütz.[6]) „Zum Heile genügt nicht das bloße Suchen, sondern nachdem man gefunden, muß man sich auch danach richten, nämlich durch Gehorsam und Glauben." [7]) Mit anderen Worten: Der Glaube ist mit dem Willen zu erfassen. Dieser Wille muß mit Gehorsam und Hingabe in alle vorgelegten Heils-

---

[1]) In Rom. 4, 2 (74, 781). Cyrill faßt also die Werke, welche Jakobus fordert, als Werke, welche der Rechtfertigung vorhergehen.

[2]) In Joan. 17, 3 (74, 485c): *πίστιν ὅταν λέγωμεν, τὴν ἀληθῆ περὶ τοῦ Θεοῦ γνῶσιν καὶ οὐχ ἕτερόν τι σημαίνομεν.*

[3]) Glaph. in Exod. l. 3 (69, 505b).

[4]) In Joan. 17, 24 (74, 568a).

[5]) In ep. II ad Cor. 1, 21 (74, 921b).

[6]) In Joan. 17, 3 (74, 485d).

[7]) Ibid. 7, 11 (74, 649c).

bedingungen eingehen, mit rückhaltloser Hingabe, ohne zu zweifeln und zu schwanken, weil ja Gott alles weise angeordnet, ohne den Inhalt ergründen zu wollen, weil der Glaubensinhalt etwas Übernatürliches ist. „Nützlicherweise wird definiert, wie denn unsererseits der Glaube beschaffen sein müsse, (so nämlich), wenn man glaubt, daß bei Gott nichts tadelhaft, ja alles gar wohl getan sei. Etwas ernstlich in Zweifel ziehen und gerne in kraftloser Unentschiedenheit hin und her schwanken, ist durchaus verwerflich. Auch scheint es überflüssig und höchst gefährlich, (zu glauben), man müsse erforschen, was über jede Vernunft und über unseren Verstand weit hinausliegt. Wie sollte denn ersichtlich (ἐμφανῆ) werden, was auf unsagbare Weise von Gott bewirkt wird. Als Nikodemus nichts verstand, konstatierte Christus, daß die Stumpfheit des menschlichen Verstandes weit hinter der Subtilität der Erkenntnis zurückbleibe, und sagte: Wenn ich Irdisches spreche und ihr glaubet es nicht, wie glaubet ihr, wenn ich vom Himmlischen rede . . .? Was über uns hinausliegt, ist also unerforschlich. Wie muß man da nicht notwendig denken, daß in den Dingen, welche über den Verstand gehen, der Glaube das Nützlichste sei, ohne weitere Untersuchung, ohne weitere eigentliche Erforschung." [1])

Den Modus credendi bestimmte Christus selber. Er fragte zuerst den Blindgebornen, dann kam dessen Zustimmung, schließlich die Heilung. Ähnlich ist's bei den Täuflingen. Zuerst werden sie gefragt, ob sie glauben. Wenn sie ihre Zustimmung gegeben und das Bekenntnis abgelegt haben, werden sie als Rechtmäßige (γνήσιοι) der Gnade übergeben. [2]) Mit Rücksicht auf diese willensvolle Zustimmung wird der Glaube geradezu εὐπείθεια (Wohlvertrauen) [3]) genannt. Allerdings

---

[1]) In Rom. 16, 6 (74, 841/844). Ein bei Cyrill häufig wiederkehrender Gedanke, z. B. in Joan. 5, 8 (73, 449d): πίστει τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ οὐ ζητήσει λαμβάνεται.

[2]) In Joan. 9, 35 (73, 1008c).

[3]) Homil. in myst. coen. (77, 1020d). Das Wort πίστις gibt schon etymologisch den rechten Aufschluß über diese Grundeigenschaft des

beruht dieser assensus fidei wiederum auf der Gnade Gottes, aber nicht so, daß die Bestimmung zum Glauben eine gewaltsame oder notwendige wäre.[1]) Sie erfolgt aus freien Stücken des einzelnen. Gott wirkt nur anregend (*διὰ πειθοῦς*, persuasione)[2]) auf die verschiedenste Weise, durch Verheißungen, Furcht[3]), Wundererscheinungen.[4])

Aus dem Gesagten erhellt, daß es sich beim rechtfertigenden Glauben um Hinnahme des ganzen Offenbarungsinhaltes handelt, kurz um den Glauben an den trinitarischen Gott, wie es äußerlich auch beim Taufakte (in der dreifachen Frage, ob der Täufling glaube an Gott Vater, Gott Sohn etc.) zum Ausdrucke kommt.[5]) Hauptmoment ist aber der Glaube ans Mysterium Christi[6]), an Christus als Gott, Erlöser und Herr[7]), an seine Menschwerdung[8]), an die wirkliche Union[9]), vor allem der Glaube an die Auferstehung.[10])

So lassen sich nach Cyrill folgende wesentliche Merkmale des rechtfertigenden Glaubens zusammenstellen: a) dem Prinzipe nach übernatürlich, weil auf Gnade ruhend, b) ein wahlfreier Erkenntnis- und Willensakt (*τὸ εἰδέναι σαφῶς καὶ ὁμολογεῖν*)[11]), c) volle und ganze Zustimmung unter Ausschluß des Zweifels (assensus super omnia), d) Zustimmung zu einer

---

Glaubens. Herkommend von *πείθειν* oder der Medialform *πείθεσθαι* = sich bestimmen, gewinnen lassen, enthält es das Moment des willigen Horchens und Gehorchens gegenüber dem gnadenvoll rufenden Gott. Dem steht gegenüber die *ἀπείθεια*.

[1]) In Joan. 6, 45 (73, 553c): *διὰ πειθοῦς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἡ πίστις.*

[2]) L. c., in Joan. 20, 11 (74, 689a).

[3]) Ibid. 3, 18 (73, 256c).

[4]) Ibid. l. 4, c. 7 de circumcis. (73, 689a).

[5]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 26 (76, 1369b), c. 37 (76, 1385a), cf. in Joan. 14, 1 (74, 180b, c).

[6]) In Joan. 14, 1 (74, 180b).

[7]) Ibid. 8, 24 (73, 813a).

[8]) Ibid. 9, 35 (73, 1008d).

[9]) Ibid. 9, 37 (1012a, b).

[10]) In Luc. 12, 18 (72, 728b).

[11]) In Js. 51, 6 (70, 1116b).

dem Inhalte nach dunklen Sache, e) dem Motive nach sich stützend auf die Autorität des untadelhaften, weisen Gottes.

2. Weil man sich den zur Rechtfertigung vorbereitenden Glauben nicht als einen toten, sondern als wirksamen vorzustellen hat, werden noch andere Dispositionen gefordert, die ihrerseits im Glauben wurzelnd und zu ihm gehörend wie der Glaube wirksam vorbereitende Akte der Rechtfertigung bilden. Solche Dispositionen sind nur gelegentlich aufgeführt, aber doch mit solcher Bestimmtheit, daß wir die diesbezügliche Lehre erkennen können. So kommentiert Cyrill die Worte Joh. 6, 43: Keiner kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater zieht, folgendermaßen: „Der Heiland sucht die Juden damit zu überzeugen, daß es notwendig sei, weinend und klagend Befreiung von dem zu suchen, worüber sie sich betrübten, und sich irgendwie auch zum Heile durch den Glauben an ihn emporziehen zu lassen."[1]) Wiederum heißt es von dem zu Rechtfertigenden: „Nachdem wir aus der Seele weggetan, was uns von der Liebe zu Christus abwendig macht, nämlich das schändliche Tun und das Gelüsten zur Sünde und die allzu starke Geneigtheit zur irdischen Lust, außerdem noch die Mutter und Amme jeglicher Schlechtigkeit, den monströsen Irrtum, werden wir Verwandte und Freunde Christi und gewinnen Frieden mit Gott."[2]) Speziell gehört zu dieser Vorbereitung und Vorheiligung, „die irdischen Glieder gegen Unzucht, Unreinheit und dergleichen Dinge gefühllos machen."[3]) Neben der Reinigung ist positiverseits die Bereitwilligkeit für die Aufnahme der Gnade notwendig. „Man darf die kostbare Salbe nicht in Schmutz eingießen. Deshalb sagt schon der Prophet Isaias, daß diejenigen, die zu Christus durch den Glauben herantreten wollen, sich mit dem Eifer zu jedem guten Werke reinigen müssen."[4]) Aus allem

---

[1]) In Joan. 6, 43 (73, 552 d).
[2]) In Joan. 17, 9 (74, 509 b).
[3]) In Luc. 19, 2 (72, 865 c), cf. in Joan. 14, 19 (74, 264 c).
[4]) In Joan. 6, 65 (73, 605/608).

ist ersichtlich, daß die Abkehr von der Sünde und die reuige Hinwendung zu Gott als notwendige Vorbereitung zum Empfang der Gnade erachtet werden.

3. Cyrill hat im vorstehenden die Taufe Mündiger, welche den Kursus des noch zurecht bestehenden Katechumenats durchzumachen hatten, eventuell auch die Buße bei schon Getauften im Auge. Wir treffen aber auch die Taufe Unmündiger.[1]) Selbstverständlich werden hier keine solchen Dispositionen geltend gemacht, wohl aber fordert Cyrill das von einem Stellvertreter (Paten?) abgelegte Bekenntnis. Ebenso ist es bei Sterbenden, die im Zustande der Bewußtlosigkeit zu taufen sind. Darüber sagt er: „Es ist notwendig, daß man einsieht, daß wir Gott das Bekenntnis unseres Glaubens geben müssen; auch wenn wir durch Menschen, welche die Obsorge des Priesteramtes haben, gefragt werden, sagen wir dies Credo bei Empfang der hl. Taufe ... Wenn nämlich das eben geborene Kind herzugebracht wird, um die Salbung des Unterrichtes zu empfangen (*χρίσμα κατηχήσεως* = 1. Salbung, wie sie gegenwärtig noch nach der abrenuntiato satanae und der professio fidei stattfindet) oder die Salbung der Vollendung nach der Taufe (*τὸ τῆς τελειώσεως* sc. *χρίσμα ἐπὶ τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι* = 2. Salbung unmittelbar nach der Taufe), so antwortet derjenige, der es herzubringt, für dasselbe Amen. Für solche aber, die von letzter Krankheit erfaßt, getauft werden sollen, werden auch einige aufgestellt und abgeordnet, die denen, welche wegen Krankheit darniederliegen, gleichsam ihre eigene Stimme aus Liebe leihen.“[2]) Anspielend auf Joh. 11, 26f. meint Cyrill, daß man einen solchen Vorgang schon bei Lazarus und seiner Schwester sehen könne.[3])

---

[1]) Es scheint, daß in der alexandrinischen Kirche damals für die Kinder christlicher Eltern bereits die Kindertaufe in Geltung war, für die aus dem Heidentum Übertretenden dagegen noch das Katechumenat bestand. Alexandrien war ja nach mannigfachen Äußerungen Cyrills noch ein Sitz des Heidentums.

[2]) In Joan. 11, 26 (74, 49).

[3]) L. c.

§ 2. Die vorbereitenden Akte von Seite Gottes.

1. Die subjektiven Akte des zu Rechtfertigenden müssen von der göttlichen Gnade angeregt und unterstützt sein. Somit haben wir auch auf Seite Gottes heilsvorbereitende Akte. „Wenn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk von oben ist, herabkommend vom Vater der Lichter, soll dann nicht weit mehr noch das Erkennen Christi (im Glauben) ein Werk der göttlichen Rechten sein, und wie soll die Erfassung der Wahrheit nicht jede Gnade übersteigen? Je mehr ersichtlich ist, daß sie uns Vermittlerin der höchsten Güter ist, desto mehr ziemt sich, daß sie selber von der göttlichen Liberalität abhängig sei.“ [1]) Wiederholt wird betont, daß gerade die Gnosis des Mysteriums Christi (der rechtfertigende Glaube) ein Werk der himmlischen Gnade (*τῆς ἄνωθεν χάριτος ἔργον*) sei und daß zu Christus, dem Mittler, niemand ohne des Vaters Einsprechungen [2]) (gratia illuminans), ohne sein Geleiten [3]) und Ziehen [4]) (Joh. 6, 44, gr. adjuvans) gelange. Wenn Cyrill auf die schwierige Frage, warum der Vater nicht alle ziehe, zur Antwort gibt: weil nicht alle würdig sind, so ist das, wie jedermann sieht, noch keineswegs nimis affine Pelagianorum errori, wie Maldonat in ev. Joan. c. 6, n. 44 meint.

2. Diese göttliche Gnade ist auch für den Anfang des Heils erforderlich als gratia praeveniens. Die Erklärung zu Luk. 16, 5: adauge nobis fidem klingt für den ersten Augenblick semipelagianisch. Dort heißt es: „Beim Glauben liegt das eine Moment auf unserer Seite, das andere wird gemäß der gött-

---

[1]) In Joan. 6, 65 (73, 605 d).

[2]) Ibid. 6, 43 (73, 552 c): *μὴ οὐχὶ τοῦ Πατρὸς νουθεσίαις καθειλκυσμένον . . .*

[3]) Glaph. in Lev. (69, 557 d): *προσκεκομίσμεθα.*

[4]) L. c. u. a. St., cf. in Joan. 6, 43 (73, 552 d): . . . *ὅτι δεήσοι ἀνέλκεσθαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως διὰ βουλῆς τῆς Πατρὸς καὶ τῆς ἄνωθεν ἐπικουρίας κατευμαριζούσης αὐτοῖς τὴν ἐν τούτοις ὁδόν.*

lichen Gnade verliehen. Bei uns ist das Anfangen und mit ganzer Kraft sein Vertrauen auf Gott setzen, von der göttlichen Gnade aber ist die Festigkeit und die Stärke." [1]) Aus dem Kontexte aber geht hervor, daß es sich an der Stelle um charismatische Gnadenmitteilung, um einen besonderen Grad der Glaubensstärke handelt. Damit will nur gesagt sein, daß die Verleihung einer besonderen Glaubensfestigkeit rein bei Gottes Gnade liegt und wir darum unsererseits mit vollem Vertrauen bitten müssen. Nicht gesagt ist, daß die Bitte und das Vertrauen, welches dieser besonderen Gnade vorausgehen muß, bloß vom Menschen ausgehe. Demnach ist die Mitwirkung der Gnade zu diesem Anfangen nicht ausgeschlossen.

Zudem findet sich eine Reihe von Stellen, welche unzweideutig für die absolute Notwendigkeit der Gnade auch zum Anfange des Heilswerkes eintreten. „Jeder Impuls (ἔφεσις), der uns zur Gerechtigkeit führt, ersteht in uns, von Gott Vater gewirkt." [2]) Den reuigen David läßt Cyrill sprechen: „Ich wäre nicht zur Sinnesänderung geführt worden, hätte nicht der Herr mich aufgehoben." [3]) Treffend aber ist die ganze göttliche Wirksamkeit zur Herbeiführung der Heilsgnade in den Stellen gezeichnet, welche Christus als das Licht der Welt darstellen. So heißt es: Christus leuchtet als das Licht wie in Nacht und Finsternis, um den Seelen derer, die gläubig sind, das göttliche Licht einzugießen. [4]) Die Worte (Matth. 4, 16): Das Volk, das in Finsternis saß, sah ein großes Licht, kommentiert Cyrill dahin: „Damit zeigt er (Christus), daß nicht sie selber gesucht und ihn dann gefunden haben, sondern daß Gott von oben herab ihnen erschienen. Selber erstand das Licht und leuchtete, nicht sie sind zuerst zum Lichte gelaufen." [5])

---

[1]) In Luc. 16, 5 (72, 832c).
[2]) In Rom. 8, 28 (74, 828b).
[3]) In Psalm. 3, 6 (69, 728c).
[4]) Glaph. in Gen. l. 4 (69, 180b).
[5]) In Matth. 4, 16 (72, 372/373).

Doch Gott läßt nicht bloß sein Licht uns leuchten, er ringt sogar mit uns, bis wir im Glauben das Licht gefunden, wie es im Kampfe Jakobs mit dem Engel vorbildlich dargestellt ist. „Mit denen, die in Finsternis und Nacht sind und den Nebel der Unwissenheit in Geist und Herz noch haben, streitet und kämpft Christus . . . Sobald aber die geistige Morgenröte in ihrem Sinne erstanden, wenn wie ein Tag ihnen das Licht der wahren Erkenntnis strahlt, dann löst er den Kampf, ... mit jenen kämpft er nicht, die im Lichte sind und die geistige Morgenröte (das Glaubenslicht) in ihrem Sinne haben."[1]) Ohne daß also der Gegensatz zum Pelagianismus besteht, spricht sich Cyrill über die besonderen Bedingungen zur Heilsmitteilung mit aller Entschiedenheit aus.

Zweites Kapitel. Die Heilsmitteilung selbst in ihrer zweifachen Form.

Allgemeine Orientierung.

1. Die zwei Gnadenformen.

Wenn die oben geschilderte Disposition vorhanden ist, so ist der Mensch fähig, mit Christus in eine spezielle Verbindung zu treten. Cyrill unterscheidet eine zweifache Form dieser Verbindung: die pneumatische, welche in der Teilnahme am Geiste Christi (an seiner Gottheit), und die somatische, welche in der Teilnahme am Leibe Christi (an seiner Menschheit) besteht. Beide Gnadenformen — Cyrill selber gebraucht den Ausdruck *τρόπος*[2]) — laufen einander parallel. Wenn auch unter sich enge verbunden, sind sie doch zwei selbständige Formen und ist der Effekt einer jeden ein ganz besonderer.

Hauptgedanke des Heiligen ist: Christus ist das zweite

---

[1]) Homil. Ephes. hab. (77, 985 c).

[2]) Cf. Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29 c), wo der zweite Modus der Gnadenverbindung mit *ἕτερος τρόπος* eingeführt wird. Ebenso weist die hierfür übliche adverbiale Bezeichnung darauf hin.

Stammhaupt, wir als seine Glieder werden von ihm gezeugt. Diese Zeugung ist kein Hervorgang aus Christus, sondern eine Einpflanzung in Christus. Wir erlangen diese Inkorporation dadurch, daß Christus uns seiner göttlichen und menschlichen Natur teilhaft macht. „Soll nicht der überirdische und himmlische Emmanuel, seiner Natur nach Gott, nachdem er Ähnlichkeit mit uns erlangt und zweiter Adam geworden, diejenigen wiederum reichlich seines eigenen Lebens teilhaft machen, welche im Glauben die Verwandtschaft mit ihm erwählt. Denn eines Leibes (*σύσσωμοι*) sind wir mit ihm geworden durch die mystische Eulogie. Wir sind aber auch auf andere Weise geeinigt, weil wir durch den Geist seiner göttlichen Natur teilhaft geworden. Denn er wohnt den Seelen der Heiligen ein, wie Joh. (1. Brief 3, 24) sagt: Daran erkennen wir, daß er in uns ist, aus dem Geiste, den er uns gegeben.“ [1]) Ähnlich entwickelt Cyrill im Kommentar zu Johannes die zweifache Gegenwartweise Christi in uns: „*Γίνεται ἐν ἡμῖν ὁ Υἱὸς, σωματικῶς μὲν ὡς ἄνθρωπος συνανακιρνάμενός τε καὶ συνενούμενος δι᾽ εὐλογίας τῆς μυστικῆς· πνευματικῶς δὲ αὖ πάλιν ὡς Θεὸς τῇ τοῦ ἰδίου Πνεύματος ἐνεργείᾳ καὶ χάριτι τὸ ἐν ἡμῖν ἀνακτίζων πνεῦμα πρὸς καινότητα ζωῆς.*“ [2]) Ein andermal hebt der Kirchenlehrer die Wirksamkeit Christi im Sinne der Belebung unserer Natur hervor und sagt: „Er (Christus) belebt uns als Gott nicht bloß durch Teilhaftmachung am hl. Geiste, sondern auch dadurch, daß er das angenommene Fleisch des Menschensohnes uns zum Genusse vorsetzt.“ [3]) Oder er bezieht sich auf die zweifache (*διττῶς*) Heiligung durch seinen Geist und sein Fleisch.[4]) Solche Stellen finden sich vielfach in sämtlichen Schriften Cyrills[5]), besonders in den christologischen und im Johannes-

[1]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29).
[2]) In Joan. 17, 22 (74, 564c, sq.).
[3]) De rect. fid. ad Theod. c. 38 (76, 1189b).
[4]) In ep. I ad Cor. 6, 15 (74, 869c).
[5]) Cf. in Os. 9, 1—4 (71, 216/217), de ador. l. 6 (68, 416/417), Glaph. in Gen. l. 3 (69, 172/173), in Joel. 2, 21—24 (71, 373a).

Kommentar. Sie liefern den Beweis, daß dies eine Hauptidee in der Heilslehre des großen Alexandriners ist, die bis in die letzten Konsequenzen geltend gemacht wird.

Die eucharistische Gnadenform wird gerne mystische Eulogie[1]), die pneumatische nur selten Eulogie des Geistes[2]) genannt. Übrigens ist auch erstere in gewissem Sinne als pneumatische Eulogie zu fassen.

2. Äußere Begründung beider Formen aus Schrift und Tradition.

Zur Begründung beider Formen beruft sich der Heilige auf die biblische Tatsache, daß aus der Seite Christi Blut und Wasser floß, „indem uns Gott in dem Geschehenen gleichsam Bild und Anfang der mystischen Eulogie und der hl. Taufe gibt; denn Christo gehört wahrhaft zu und von Christus ist die hl. Taufe und die Kraft der mystischen Eulogie erstand uns aus dessen heiligem Fleische.“[3]) Auch die Weissagung bei Js. 3, 1: Auferet a Judaea et ab Jerusalem . . . robur panis et robur aquae — verwertet er auf schöne Weise. „Genommen wird“, sagt er, „von der Synagoge die Kraft des Brotes und die Kraft des Wassers. Die Rede ist mystisch. Berufen zur Heiligung durch den Glauben, haben wir vom Himmel das Brot, d. h. Christus oder seinen Leib. Fragt jemand, welcher Art denn dessen (des Brotes) Kraft sei, so sagen wir: es ist belebend. Es verleiht der Welt das Leben. Wir nahen uns auch der Gnade der hl. Taufe, die uns heiligt, indem wir sagen: die Kraft des Wassers ist die Nachlassung der Sünden, die pneumatische Wiedergeburt zur Ähnlichkeit mit Christus selber.“[4]) Ähnlich wird Js. 6, 7: bibent vinum, ungentur unguento — auf die mystische Eulogie und das un-

---

[1]) In Joan. 6, 56 (73, 581c), ibid. 17, 3 (74, 488a), Glaph. in Num. de vacca rufa (69, 625c).

[2]) In Joan. 17, 3 u. 20 (74, 488a, 553a).

[3]) Ibid. 19, 32—37 (74, 677b).

[4]) In Js. 3, 1, 2 (70, 96c).

blutige Opfer sowie auf die Geistessalbung gedeutet, welche in der Taufe und anderweitig erfolgt.[1]) Aus den bisher angeführten Stellen erhellt schon, daß es sich hauptsächlich um zwei Mitteilungsmedien, um Taufe und Eucharistie, handelt. Inwiefern die Heilsmitteilung, speziell die pneumatische, noch auf anderem Wege erfolgt, wird noch erörtert werden.

Ist in der vorcyrillischen Patristik ausdrücklich von zwei Gnadenformen die Rede? Unbestreitbar sind Taufe und Eucharistie bei den Vätern von hervorragender Bedeutung. Aber wohl nur bei Gregor von Nyssa treffen wir eine ganz verwandte Darlegung, ohne daß des weiteren davon die Rede wäre.[2]) Sonst scheint Cyrill der erste und einzige zu sein, der die bereits vorliegenden Ideen in weitgreifender, tiefer Weise erfaßt und gelegentlich auch durchgeführt hat. Mitbestimmend mag eben die Bedeutung gewesen sein, welcher sich die zwei Hauptmysterien, Taufe und Eucharistie, bei den Vätern erfreuten, sowie der Anschluß an die bestehende Kultpraxis, wie ja auch Cyrill keine Gelegenheit vorübergehen läßt, ohne daran zu erinnern.[3]) Man hat diese cyrillischen Gedanken nie recht aufgegriffen, als nur gelegentlich im 17. und 18. Jahrhundert, um daraus Schwierigkeiten gegen die

---

[1]) Ibid. 6, 7 (70, 561 c).

[2]) Or. cat. c. 37 (45, 93): „Da das menschliche Wesen zweifach ist, aus Leib und Seele zusammengemischt, war es für den Führer zum Leben notwendig, durch beide Dinge diejenigen, die gerettet werden sollen, zu berühren. Also die Seele, durch den Glauben mit ihm vermischt, hat von daher die Anlässe ihres Heils. Denn die Einigung mit dem Leben verleiht die Gemeinschaft des Lebens [es ist an reale Einigung zu denken, wie sie durch Glauben und Taufe, wovon im vorausgehenden Kapitel die Rede ist, erfolgt]. Der Leib aber kommt auf eine andere Weise zur Teilnahme und Vermischung mit dem Heiland . . . Wie ein wenig Sauerteig den ganzen Teig mit sich verähnlicht, so verwandelt der durchgöttlichte Leib, wenn er in unseren Leib gekommen, auch das Ganze zu seiner Natur."

[3]) Äußerlich trat die Gewichtigkeit der Taufe besonders hervor in den zeitlich getrennten Phasen des Katechumenats. Cyrill berichtet auch von der täglichen Opfer- und Kommunionfeier: de ador. l. 10 u. l. 12 (68, 708, 833). Einzelne Stellen werden unten noch berührt.

Eucharistie zu erheben. Der Kalviner Aubertin (reformierter Prediger und Polemiker zu Charenton, gestorben 1652) und dessen Nachfolger Claude suchten manche Stellen Cyrills für ihre Lehre von der dynamischen Gegenwart Christi in der Eucharistie auszunützen.[1]) Sicher ist, daß Cyrill an verschiedenen Stellen, nicht bloß in den älteren Kommentaren, von Christus als dem *νοητὸν Μάννα* spricht und ihn als rein geistige Seelennahrung darstellt: in seiner Gnadenspendung durch evangelische Lehrverkündung[2]), in den göttlichen Geboten und Vorschriften[3]), in der Mitteilung des hl. Geistes[4]) und seiner Gaben[5]); daß er überhaupt Beispiele und Typen[6]), welche sonst auf die Eucharistie gehen, vereinzelt auf die pneumatische Gnadenmitteilung bezieht.

Öfter aber und regelmäßig geht die Bezeichnung Manna auf die Eucharistie als den wahren Leib des Herrn. Aubertin gibt auch eine Einigung mit dem Körper Christi zu, versucht aber unter Berufung auf Cyrill folgende Unterscheidung[7]): Das Wort „körperlich" könne man zweifach nehmen. Einmal um die Natur des Gegenstandes, an welchem man partizipiert, zu bezeichnen. Christo körperlich geeinigt sein, heiße bloß seinem Körper geeinigt sein, obgleich die Weise dieser Einigung eine geistige ist. Weiterhin könne man dieses Wort zur Bezeichnung der Weise der Einigung nehmen. Bei Cyrill

[1]) Aubertin in seinem Werke l'eucharistie de l'ancienne Eglise. Auf die Polemik gegen die katholische Kirche betreffs der Abendmahlslehre antwortete Arnauld (mit Nicole) in dem erwähnten Werke la perpétuité etc., worin er auch auf die Zeugnisse der griechischen Kirche zu sprechen kommt, cf. tom. II, l. 5, chap. 8, pg. 534—540.

[2]) Glaph. in Exod. l. 2 (69, 456 d, 457 a).

[3]) Ibid. (69, 457 b).

[4]) Ibid. in Gen. l. 7 (69, 368 d): *τρέφει ἡμᾶς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰ. Χ. οὐ μάννα τὸ αἰσθητὸν καθιεὶς κατὰ καὶ πάλαι τοῖς ἐξ Ἰσραήλ, ἀλλ' ἑαυτὸν ταῖς τῶν πιστευόντων ἐνοικίζων ψυχαῖς διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*

[5]) In Joan. 6, 32, 33 (73, 505 a).

[6]) So die Salbung mit dem Blute des Osterlammes: Glaph. in Num. (69, 609 d).

[7]) Cf. Arnauld a. a. O., pg. 537.

dürfe aber der Terminus nicht in letzterem Sinne verstanden werden. Allein so oft Cyrill von der zweifachen Einigung redet, sind jedesmal zwei unterschiedliche Einigungsformen gemeint. Das erhärten alle Äußerungen, welche die Formulierung tragen: Der sterbliche Körper ist auf körperliche Weise mit dem Körper, der von Natur aus das Leben ist, geeinigt.[1]) Im Gegensatze zur somatischen Einigung heißt die andere Einigung *διὰ πίστεως καὶ ἀγάπης*.[2]) Da letzterer Ausdruck nur die Einigungsweise, das Einigungsmittel mit Christus bzw. seinem Geiste darstellt und in diesem Sinne die Einigung als *νοητῶς* gefaßt wird[3]), muß andererseits auch *σωματικῶς* auf die Einigungsweise gehen. Darauf weist schon Arnauld mit Glück hin[4]) und fügt bei: Cette distinction si précise et si marquée que Saint Cyrille fait de deux nourritures, dont l'une consiste dans la grâce du Saint Esprit, l'autre dans la chaire de Jésus-Christ reçue par l'Eucharistie, combatte directement les principes de ceux, qui veulent que la réception du Saint Esprit et la réception de la chaire de Jésus-Christ soient absolument la même chose.

In beiden Formen handelt es sich nicht so fast um das Einigungsobjekt. Das ist in beiden Fällen Christus. Es kommt darauf an, wie jedesmal Christus mit uns verbunden wird und verbunden ist. Erst dann haben beide Formen einen Sinn, wenn die Natur der Einigung jedesmal eine verschiedene ist. Das ist auch der Fall: dort ist es eine geistig-göttliche, hier eine körperlich-substantielle Lebensgemeinschaft. „*Αἰσθητῶς καὶ νοητῶς* haben wir Christus in uns", sagt Cyrill.[5])

---

[1]) In Joan. 15, 1 (74, 341 d).

[2]) In Js. 40, 6—8 (70, 806 a), de trin. dial. 1 (75, 697 a), in Joan. 6, 32 (73, 512 d), ibid. 15, 1 (74, 341).

[3]) In ep. I ad Cor. 6, 15 (74, 869 c).

[4]) A. a. O.

[5]) In. ep. I ad. Cor. l. c.

3. Stellung beider Formen und deren innere Begründung.

Die pneumatische Gnade in der Taufe ist Lebensmitteilung zum Zwecke der Transformation, also zunächst Heilsbegründung. Anders ist es bei der somatischen Gnade. Cyrill sagt hierüber: „Die noch an inneren Schwächen leiden, können an der Eulogie Christi teilnehmen, aber nicht in der Weise wie die Heiligen, zum Fortschritte in der Heiligung, zur Festigung des Sinnes und zu einem festen Verbleib in bezug auf alles Vorzügliche, sondern vorerst in einer Weise, wie es Kranken ziemt, zur Ablegung des Übels, zum Aufhören der Sünde, zur Ertötung der Lüste und zur Wiedererlangung des pneumatischen Wohlverhaltens. Denn da Christus nach der Schrift eine neue Kreatur ist, nehmen wir ihn mittels seines hl. Fleisches und Blutes in uns auf, damit wir, zur Neuheit des Lebens umgewandelt, durch ihn und in ihm den alten Menschen ablegen."[1]) Wir können hieraus schließen, daß die Eucharistie nach allen Richtungen, bei heiligen wie bei noch schwachen Seelen, als heilsmehrend auftritt. Eine, wenn auch längere Stelle sei besonders angeführt: „Ganze vierzig Jahre wurde das typische Manna den Israeliten von Gott gereicht, da Moses noch bei ihnen war. Nachdem er aber das Lebensende erreicht hatte und Josue als Führer und Feldherr der jüdischen Scharen bestimmt war, führte letzterer sie über den Jordan. Und nachdem dieser sie mit steinernen Messern beschnitten und ins Land der Verheißung eingeführt, ging er daran, sie künftig mit Brot zu nähren, da der allweise Gott die Darreichung des Mannas sistiert hatte .... Christus wurde uns als der wahre Josue vorgesetzt. Denn er rettet das Volk von dessen Sünden. Da überschritten wir den Jordan, empfingen die Beschneidung im Geiste durch Belehrung der zwölf Steine, d. h. der hl. Schüler, von denen in der Schrift geschrieben steht, daß die hl. Steine sich wälzen über

---

[1]) De ador. l. 12 (68, 793b, c).

die Erde . . . Sie sind es auch, wodurch wir beschnitten wurden durch eine Beschneidung nicht mit Händen, sondern im Geiste, nämlich durch den Geist. Und nachdem wir zum himmlischen Reiche durch Christus berufen worden — denn das und nichts anderes, glaube ich, bedeutet es, daß einige ins Land der Verheißung eingingen —, da kommt nicht mehr das typische Manna auf uns, ein Brot [gibt es] nunmehr vom Himmel, nämlich Christus, der uns zum seligen Leben nährt durch Darreichung des hl. Geistes und durch Teilnahme an seinem hl. Fleische, das uns die Teilnahme Gottes gewährt und die aus dem Fluche stammende Sterblichkeit vernichtet." [1]) Deutlich läßt sich aus der Stelle entnehmen: a) Christus senkt sich uns in der Taufe durch den Geist zur Heilsbegründung (Einführung ins Reich Christi) ein, b) er reicht sich uns als Manna zur Nährung dieses Heilslebens und zwar zweifach: durch Darreichung des Geistes (pneumatische) und Zuteilung des Fleisches (somatische Gnade).

Es ist aber die Heilsmehrung in der eucharistischen Begnadigung nicht eine gewöhnliche Mehrung; sie tritt nach zwei Richtungen hin in ganz spezieller Weise auf. Das gibt uns Gelegenheit, die Beziehungen beider Gnadenformen zueinander näher zu untersuchen. Die Darstellung dieser Punkte bietet freilich mancherlei Schwierigkeiten.

Die Gnade als geistige Gnade genommen befaßt sich zunächst und formell mit der göttlichen Seite des menschgewordenen Logos und nur begleitweise empfangen wir auch dessen menschlich-leibliche Seite, die eucharistische Begnadigung dagegen zunächst mit der menschlich-körperlichen Seite und nur begleitweise haben wir damit auch die Seelen- und Logossubstanz. Allerdings geht die Wirkung der pneumatischen Gnade auf Seele und Leib, wie gleichfalls die Wirkung der somatischen. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die

[1]) In Joan. 6, 35 (73, 517).

pneumatische Gnadenform als rein geistige göttliche Form nicht in der homogenen, konnaturalen Weise das Menschenwesen erfaßt, wie dies bei der eucharistisch kreatürlichen Form der Fall ist. Ferner hat die geistig göttliche Form zunächst mehr Verwandtschaft mit dem geistigen Teile im Menschen. Denn der Geist ist wegen der Einfachheit und Lebendigkeit seines Wesens schon von Natur aus Gott ähnlich. Nicht so der Leib. Wenn nun auch die geistige Gnadenform die körperliche Seite des Menschen erfaßt, so doch nicht in homogener Weise. Wohl aber ist die eucharistische Form besonders geeignet, in homogener Weise auf den Leib zu wirken. Behält man das Gesagte im Auge, wird es nicht befremden, warum bei Cyrill die Wirkungen der pneumatischen Gnadenform auf die Seele fast ausschließlich[1]), die auf den Leib nur flüchtig berührt werden[2]), wie umgekehrt bei der eucharistischen Form die Wirkungen auf den Leib eine gewichtige Stelle einnehmen. Gerade mit Rücksicht darauf, daß die Eucharistie auch den Leib in homogener Weise erfaßt, kehrt Cyrill den Gedanken hervor, daß die Eucharistie den ganzen Menschen erhebe. „Ich bin das Brod des Lebens, nicht ein körperliches, welches bloß den Hunger heilen kann, ... sondern ein solches, welches das ganze Geschöpf vollständig (*ὅλον ἐξ ὅλου τὸ ζῶον*) zum ewigen Leben umformt ...“[3]) Ja an manchen Stellen wird gerade diese körperlich homogene Wirkung auf den Leib ungemein stark in den Vordergrund gestellt und einzig gegenüber der pneumatischen Form in Anschlag gebracht. „Es war,“ sagt Cyrill, „höchst angemessen, daß nicht bloß die Seele durch den hl. Geist zur Neuheit des Lebens umgeschaffen, sondern auch dieser gröbere und erdhafte Körper (*παχὺ καὶ γεῶδες*) durch eine gröbere homogene

---

[1]) Cf. in Luc. 10, 23 (72, 673d), in Js. 45, 9, 10 (70, 961b).

[2]) Cf. in Joan. 3, 5 (73, 244d).

[3]) In Joan. 6, 35 (73, 517a), ibid. l. c. (73, 520d): *εὐλογία . . . ὁλοκλήρως εἰς ἀφθαρσίαν ἀνακομίζουσα τὸν ἄνθρωπον ὡς οὐδενὸς ἐπιδεῖσθαι τῶν ὅσα τὸν τῆς σαρκὸς ἀπελαύνει θάνατον.*

Teilnahme (διὰ παχυτέρας καὶ συγγενοῦς μεταλήψεως) zur Inkorruption gerufen werde."[1]) Ähnlich ist die Argumentation, welche sich direkt gegen die Nestorianer richtet, insofern sie die pneumatische Einigung festhielten, die Eucharistie dagegen als überflüssig erachteten. „Wir bezeugen," heißt es, „daß sie darin (in der pneumatischen Einigung mit Christus) richtig urteilen. Daß sie aber zu sagen wagen, es sei kein Grund zu einer Verbindung mit ihm dem Fleische nach vorhanden, das wollen wir als der Schrift vollständig widersprechend darlegen. Wie sollte es zweifelhaft sein und welcher Vernünftige sollte Bedenken tragen, daß Christus in dieser Beziehung Weinstock ist und wir, das Bild der Reben darstellend, das Leben aus ihm und von ihm auf uns leiten, da doch Paulus sagt: Alle sind wir ein Leib in Christo, weil ein Brot wir viele sind (1. Kor. 10, 17). Es soll einer hergehen und uns über die mystische Bedeutung der Eulogie belehren. Warum kommt sie denn in uns? Ist nicht gerade das der Grund, daß sie uns Christus auch leiblicherweise durch Mit- und Zuteilung seines Fleisches einwohnend mache? . . . Denn auf keine andere Weise konnte belebt werden τὸ φθείρεσθαι πεφυκός, εἰ μὴ συνεπλάκη σωματικῶς τῷ σώματι τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς, τουτέστι τοῦ Μονογενοῦς."[2]) Weiterhin ist von der Einsenkung des Lebens in unser Fleisch und von der Auferstehung die Rede. Schließlich gibt Cyrill als Resultat an: „Christus ist der Weinstock und wir die Reben auch nach der Gemeinschaft des Fleisches, da wir ja derselben Natur sind. Das sagen wir nicht etwa, weil wir die Einigung mit Christus durch Glauben und Liebe in Abrede stellten, vielmehr um zu zeigen, daß Christus sowohl pneumatischer- wie somatischerweise der Weinstock und wir die Reben sind."[3])

In solchen Stellen ist allerdings die Wirkung der Eucha-

[1]) In Joan. 6, 54 (73, 580a).
[2]) Ibid. 15, 1 (74, 341).
[3]) L. c.

ristie auf den Körper ausschließlich betont, keineswegs aber ist deren Wirksamkeit auf die Seele ausgeschlossen. Wie wir schon bei der Diskussion der Menschwerdung Christi gesehen (vgl. S. 47), wird zur vollen Motivierung der Inkarnation die leibliche Hebung besonders berücksichtigt. Um so erklärlicher ist es bei der Eucharistie, der eigentlich homogenen Form für die leibliche Verherrlichung. Alsdann richten sich diese Äußerungen besonders gegen den Nestorianismus. Gerade diese Seite der eucharistischen Wirksamkeit war vorzüglich geeignet, die Notwendigkeit der wahren Menschwerdung geltend zu machen. Ähnlich haben auch andere Väter wie Irenäus[1]), Chrysostomus und Gregor von Nyssa[2]) die Naturseite der Eucharistie mitunter ganz besonders hervorgehoben.[3])

Die Heilsmehrung in der Eucharistie ist gegenüber der pneumatischen Gnade nicht bloß eine solche in homogenem Sinne, sie ist auch eine allumfassende. Wenn wir auch in der Eucharistie zunächst das Fleisch des menschgewordenen Logos empfangen, so ist es doch das belebte Fleisch. Das ist der Grund, warum die Eucharistie den Teilnehmern nicht bloß zur Leibesgemeinschaft, sondern auch zur Geistesgemeinschaft wird. Der Geist des göttlichen Lebens, der aus dem Logos sprudelt, ergießt sich in dem leiblichen Fleische und Blute als seinem Organ in unsere Seele, um auch mit der Kraft des Geistes dieselbe zu salben und zu tränken. Demnach schließt die Eucharistie auch die Geistesgemeinschaft in sich und führt sie mit sich. So wird es erklärlich, warum Cyrill nicht selten bemerkt, daß wir in der eucharistischen Gnadenform ein zweifaches empfangen: Christi belebtes Fleisch für den Leib und die im Fleische

---

[1]) Adv. haer. l. 5, c. 2, n. 2, 3.

[2]) Vgl. oben S. 143.

[3]) Vgl. Schmid Alois im Kirchenlexikon, 2. Aufl., Art. Altarssakrament, 1. Bd., S. 619; Döllinger, Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, S. 94ff.

Christi wohnende göttliche Kraft für die Seele. So sagt er: „Nachdem Judas hinausgegangen, gibt der Heiland den eilfen das heilsame Mysterium. Denn da er über kurz im Begriffe stand, als Auferstandener mit dem eigenen Fleische zum Vater zurückzukehren, gab er uns, damit wir die Gegenwart des Heilands hätten, . . . sein eigenes Fleisch und Blut, damit durch dieselben die Kraft der Korruption gelöst werde (die Korruption des Körpers), damit er ferner unseren Seelen durch das hl. Pneuma innewohne und wir der Heiligung teilhaft würden . . .“[1]) Ähnlich heißt es: „Danksagend nahen wir uns den hl. Tischen, glaubend, daß wir leiblicher und geistigerweise (*καὶ σωματικῶς καὶ πνευματικῶς*) belebt und gesegnet werden.“[2]) Auch drückt Cyrill den erwähnten Gedanken in der Form aus, daß er sagt: Wir empfangen in der Eucharistie Christus auf göttliche und menschliche Weise.[3]) Diese Äußerungen sind nicht mit der zweifachen Gnadenform als solcher zu verwechseln. Wir haben aber in der einen eucharistischen Gnadenform auch die Mitteilung des hl. Geistes. Übrigens ist diese Auffassung alt. So redet schon Clem. Alex. vom doppelten Blute des Herrn, dem fleischlichen, wodurch er uns erlöst, und dem geistigen, womit er uns salbt.[4]) Ähnliches findet sich bei Cyrillus Hierosol. in der 22. Katechese.[5])

Ein letzter und tiefster Grund für beide Formen der Mitteilung liegt indessen in der richtigen Auffassung des

---

[1]) In Matth. 26, 26 (72, 452 b).

[2]) In Luc. 22, 19 (72, 908 b).

[3]) Adv. Nest. l. 4 (76, 193 b): *ὥσπερ τὸ αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα ζωοποιόν ἐστιν, ἴδιον αὐτοῦ ποιησαμένου καθ' ἕνωσιν ἀληθῆ τὴν ὑπὲρ νοῦν τε καὶ λόγον· οὕτω καὶ ἡμεῖς, οἳ ἐν μεθέξει γενοίμεθα τῆς ἁγίας σαρκὸς καὶ αἵματος αὐτοῦ, πάντῃ τε καὶ πάντως ζωοποιούμεθα, μένοντος ἐν ἡμῖν τοῦ Λόγου θεϊκῶς μὲν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀνθρωπίνως δὲ αὖ διὰ τῆς ἁγίας σαρκὸς καὶ τοῦ τιμίου αἵματος.*

[4]) Paed. l. 2, c. 2 (8, 410).

[5]) M. 23, 1100 b: *ἄρτος οὐράνιος καὶ ποτήριον σωτήριον ψυχὴν καὶ σῶμα ἁγιάζοντα. Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος σώματι κατάλληλος, οὕτω καὶ ὁ Λόγος τῇ ψυχῇ ἁρμόδιος.* Cf. Thomass. de inc. Verbi, l. 10, c. 29, n. 2, wo eine Reihe anderer Väter, die ähnlich sich ausdrücken, zitiert wird.

Einigungsverhältnisses, in welches die Gläubigen mit Christus treten. Durch die Teilnahme am Geiste Christi werden wir mit ihm ein Geist und durch die Teilnahme an seiner menschlichen Seite, an seinem Leibe, ein Leib mit ihm. „Des hl. Geistes teilhaft geworden, sind wir mit dem Allerlöser Christus selber und unter uns zwar geeinigt. Aber eines Leibes mit ihm sind wir auf folgende Weise: weil ein Brot, ein Leib wir viele sind, die wir alle an dem einen Brote teilnehmen. Denn es verbindet uns der Leib Christi zur Einheit, er ist aber in keiner Weise geteilt."[1]) Wir werden demnach Christo durch Taufe und durch Eucharistie sozusagen inkorporiert. Der Begriff *σύσσωμος*, der in engerem Sinne bloß von der somatischen Einigung gebraucht wird, wird auch auf beide Arten der Einigung gerade in ihrer Zusammenfassung bezogen. „Wir haben an der Einigung mit Gott Anteil nicht mit bloßen Willensaffekten (in ethischer Einigung), sondern eine gewisse andere Weise (eine reale Einigung) verbindet uns damit, unaussprechlich und notwendig. Denn wie uns der göttliche Paulus lehrte: ein Leib sind wir die vielen, weil wir an dem einen Brote teilnehmen. Weißt du nicht, *σύσσωμοι* sind auch die Heiden geworden, nachdem sie die Einheit mit ihm erlangt haben, nämlich durch Glauben (Taufe) und die mystische Eulogie."[2]) Man könnte Bedenken tragen, ob denn die Stelle auch wirklich auf die pneumatische Einigung und auf die Taufe gehe und nicht vielmehr ausschließlich auf die Eucharistie. Allein wenn auch bloß vom Brote die Rede ist, wir wissen, daß Cyrill Christus auch als Brot in pneumatischem Sinne faßt. Unter Einigung der Heiden und Juden im Glauben pflegt er durchweg zunächst die Einigung im Geiste zu verstehen. Wie sie ehedem Gesetz und Beschneidung als geistige Scheidewand trennte, verbindet sie jetzt Glaube und Taufe.[3]) Der

[1]) Adv. Nest. l. 4 (76, 193c).
[2]) De trin. dial. 1 (75, 697a).
[3]) Cf. Glaph. in Gen. l. 4 (69, 201), ibid. l. 5 (260a, b).

bloßen Willenseinigung tritt die reale Einigung gegenüber, die nach Cyrill eine zweifache ist.

Faßt man die bisherigen Darlegungen zusammen, so folgt, daß die eucharistische Gnadenform Ergänzung, Vollendung und Abschluß des in der Taufe gegebenen geistigen Lebens ist, besonders auch insofern, als sie ihre Wirkungen in eigentlichster Weise auf den Leib erstreckt und ihn auf harmonische, konnaturale Weise in die Begnadigung hineinzieht. Was Cyrill im Anschluß an die Ausführungen über die Heilung von Petri Schwiegermutter, welche der Heiland mit seinem göttlichen Willen heilte und dann mit der Hand anrührte, sagt, läßt sich hierherbeziehen: „Die Reinigung im Geiste wird durch die Heiligung vollendet, wie sie der Leib unseres Herrn, der ja die Energie des innewohnenden Logos trägt, hineinlegt.“ [1]) Von den Täuflingen heißt es: „Zuerst halten wir die Glaubenden an, das Bekenntnis zu sprechen, dann führen wir sie zur hl. Taufe und vollenden sie im Blute des ewigen Bundes.“ [2]) In beiden Gnadenformen erlangen wir göttliche Natur und göttliches Leben. In der Taufe ist es nur das einfache göttliche Leben, das keimende Gnadenleben, vorzugsweise auf die Seele gerichtet. Dort ist es das consortium divinae naturae nach seiner ganzen Fülle, gleichmäßig für den ganzen Menschen nach Seele und Leib, es ist die Fülle des göttlichen Lebens und der Unsterblichkeit[3]), der Gipfel der Sohnschaft, weil wir durch die Eucharistie mit dem Fleische und mit dem Geiste Christi gesättigt werden.

Auf eine Ansicht Scheebens müssen wir hier besonders eingehen. Derselbe sagt in seinen „Mysterien“, daß zu der durch die Taufe herzustellenden organischen Verbindung der einzelnen Menschen mit dem Gottmenschen noch eine realere und innigere, eine substantielle Vereinigung hinzutrete, in welcher die Glieder nicht durch Verwandtschaft oder orga-

[1]) In Matth. 8, 15 (72, 389).
[2]) Glaph. in Lev. (69, 576 d).
[3]) Cf. in Joan. 6, 35 (72, 521 c).

nische Beziehung, sondern durch wirkliche Aufnahme der Substanz ihres Hauptes ein Leib mit ihm würden (S. 427); in der Taufe hätten wir mehr „eine allgemeine Einheit (S. 430)", in der Eucharistie die realste Inkorporation. Aus diesen und analogen Ausführungen lassen sich folgende Sätze herausnehmen: a) Scheeben behauptet für die Eucharistie einen festeren, innigeren Anschluß an Christus. b) Er faßt die Gnade mehr als Nachbildung, die Eucharistie als Fortsetzung und Fortführung der Inkarnation. „Durch sie wird es wahr, daß der Sohn Gottes in uns sein göttliches Leben nicht nur nachbildet, sondern wirklich fortsetzt (S. 440)." c) So kommt er zur Konstruktion einer Dreiheit von Mysterien, die er immer als reale Fortsetzungen und Erweiterungen nebeneinanderstellt: Trinität, Inkarnation, Eucharistie. Dem entspricht auch die äußere Behandlung, indem er ans Mysterium der Inkarnation das der Eucharistie und Kirche anschließt und zuletzt die Gnade folgen läßt.

Da sich Sch. nicht undeutlich auch auf Cyrill bezieht[1]), fragt es sich, ob dies in allweg Cyrills Auffassung sei. Wir bemerken hier nur kurz, daß Cyrill vorerst nicht beabsichtigt, die Eucharistie direkt als engere Inkorporation mit Christus hinzustellen. Das zeigt die ständige Nebeneinanderstellung und parallele Behandlung beider Formen. Wie später eingehend untersucht wird, erscheinen für die geistige Verbindung mit Christus die gleichen Ausdrücke wie für die eucharistische, wie überhaupt beide Verhältnisse als einander ganz ähnlich behandelt werden. Nirgends verlautet klar, daß die Verbindung in der Eucharistie eine innigere sei."[2]) Es kommt eben Cyrill

[1]) Vgl. S. 471, wo er Joan. 17, 20 (74, 553 ff.) für diese Gedanken verwertet. Die Stelle geht aber nicht bloß auf die Eucharistie, sondern auf Eucharistie und Taufe, wie eine Menge derartiger Stellen.

[2]) Den Gedanken verschiedener Väter (Theodoret, Ephrem, Chrysostomus), die Taufe sei die Hochzeitsfeier Christi mit der Seele und in der Eucharistie finde durch Vereinigung der Körper die consummatio nuptiarum statt (vgl. Döllinger, Eucharistie, S. 97, ferner die Zitate des Editors der Katechesen des Cyr. Hieros. [M. 33, pag. 1099]), kennt

weniger darauf an, den Unterschied der Einigung nach dem Grade, wohl aber nach der Form hervorzuheben, sowie die Spekulation durchzuführen: Christus in seiner Eigenschaft als zweites Stammhaupt teilt sich uns nach seiner Gottheit und Menschheit mit und bezweckt allseitige homogene Erhebung des Menschen nach Leib und Seele. Demnach schließen bei ihm pneumatische und somatische Einigung in gleicher Weise an die Inkarnation an. Dabei bleibt bestehen, daß die Eucharistie die höhere, vollendende Verbindung ist. Weil diese Verbindung in homogener kreatürlicher Weise erfolgt, liegt darin allerdings die Möglichkeit, die Innigkeit derselben stärker zu betonen. Man kann wohl bei Cyrill in gewissem Sinne von Fortführung der Inkarnation reden, insofern Christus seinen mystischen Leib immer weiter ausdehnt und in den Gliedern gegenwärtig wird auf Grundlage der Inkarnation. Das geschieht aber durch beide Gnadenformen.

4. Ordnung beider Gnadenformen und relative Notwendigkeit der eucharistischen Form.

Die geistige Gnadenform ist Voraussetzung und Grundlage der eucharistischen. Wie Magdalena aus dem Grunde den Herrn nicht anrühren durfte, weil sie den hl. Geist noch nicht empfangen, sowenig dürfen diejenigen, welche noch nicht getauft sind, Christus in der mystischen Eulogie genießen.[1] „Wenn sie (die Katechumenen) des hl. Geistes teilhaft geworden, steht nichts mehr im Wege, unseren Erlöser Christus auch zu berühren. Deswegen rufen die Liturgen der hl. Mysterien denen, die daran teilnehmen wollen, zu: das Heilige den Heiligen, damit bedeutend, die Teilnahme am Heiligen gezieme bloß den im Geiste Geheiligten.“[2])

Cyrill nicht. Derselbe würde auch nicht vollends seinem Gedankengange entsprechen.

[1]) In Joan. 20, 17 (74, 696b sq.).

[2]) L. c. Man beachte die tiefsinnige Erklärung des liturgischen Brauches.

Warum darf man aber Christus nicht zuvor berühren, nachdem ihn doch im Leben die Sünder auch berührten? Weil letzteres, antwortet Cyrill, besondere Anordnung (*οἰκονομικῶς*) Christi war im Interesse der Erfüllung seines Erlöserberufes auf Erden. Als aber mit dem Kreuzestode und der Auferstehung die irdische Heilsökonomie vollendet war, griff die positive Bestimmung Platz, die übrigens schon vorbildlich im mosaischen Gesetze enthalten ist: Kein Unbeschnittener esse vom Osterlamme. „Unbeschnitten nennt er die Unreinen, unrein ist aber die Menschheit in ihrer eigenen Natur. Denn was ist sie im Vergleich zur Gottheit? ... Die Beschneidung aber wird uns nicht zuteil, wenn sich uns nicht der Geist durch Glauben und Taufe einsenkt.“ [1]) Wir sehen, daß zur eucharistischen Verbindung als der höheren Lebensverbindung ein gewisser Grad von Reinheit und Leben schon erforderlich ist. Das kann der Mensch zunächst nur durch die gewöhnliche Verbindung mit der Gottheit erlangen. Diese Argumentation ist von großem Interesse. Denn in Wirklichkeit wäre nicht einzusehen, warum nicht die Eucharistie von einem Gläubigen, der die entsprechende Rechtfertigungsdisposition bringt, vor der Taufe empfangen werden könnte. — Hier sei auch gleich bemerkt, daß noch eine nähere Vorbereitung zum eucharistischen Empfange notwendig ist, eine solche, wie sie typisch durch das Beispiel des Heilands vorgebildet und in der Kirche von jeher geübt wurde. [2])

Nicht selten stellt Cyrill die eucharistische Einigung der Geisteseinigung voraus. Daß an all diesen Stellen bloß erstere gemeint sei, insofern sie Leibes- und Geisteseinigung bringe, ist ausgeschlossen, da eine große Zahl Stellen zu deutlich nur auf die pneumatische Einigung geht, außerdem die Eucha-

[1]) L. c. (74, 693, 696).

[2]) In Luc. 22, 19 (72, 908b) . . . *προσαναπέμποντες τὰς εὐχαριστίας καὶ ὁμοῦ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ δοξολογοῦντες τὸν Υἱὸν σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι* (Präfation?), *πρόσιμεν οὕτω ταῖς ἁγίαις τραπέζαις.* Cf. in Matth. 26, 27 (72, 451c).

ristie auch direkt der Taufe vorangestellt wird.[1]) Vielleicht sind äußere Gründe maßgebend wie das paulinische „unum corpus et unus spiritus (Eph. 4, 3)" oder das mystische Bild vom Blut und Wasser aus der Seite Christi (vgl. S. 142) oder es schwebt dem Autor die historische Aufeinanderfolge (Abendmahl, Geistessendung) vor.

Wir treffen auch eine starke Betonung der Notwendigkeit der eucharistischen Gnade und zwar im Sinne eines öfteren Empfangs derselben, weil man sich sonst vom ewigen Leben ausschließe.[2]) Damit will Cyrill sowenig wie der Heiland selbst (Joh. 6) sagen, daß unsere Verbindung mit Christus unbedingt eucharistisch sein müsse. Wir haben ja auch in der Geistesmitteilung schon den ganzen Christus. Aber weil die Eucharistie, wie dargelegt, Heilsmehrung und Stärkung in homogener, allumfassender und vollendender Form ist, erklärt sich auch die Notwendigkeit derselben nach diesen Rücksichten.

Christus erscheint sonach als Wurzel und Träger, Substanz und Ziel aller Gnade. Die allgemeine Verwandtschaft, wie wir sie mit ihm bereits haben, wird in beiden Formen zu einer besonderen inneren Verwandtschaft erhoben. Vorstehende Entwicklung wurde zur Orientierung vorausgeschickt. Was hier nur allgemein zur Klarlegung der Berührungspunkte beider Formen angedeutet werden konnte, muß in der folgenden Einzeldarstellung näher bestimmt werden.

---

[1]) Vgl. oben S. 142, ferner de ador. l. 6 (68, 416 d), anknüpfend an Ex. 23, 25: Ich werde segnen dein Brot und deinen Wein und das Wasser.

[2]) In Joan. 6, 35 (73, 521 a).

A. Die pneumatische Mitteilungsform.

§ 1. Prinzip der Geistesmitteilung und Zeitpunkt derselben.

Wie erstmals bei Adam die übernatürliche Heilsmitteilung durch Verleihung des Geistes erfolgte, so beruht auch die pneumatische Gnade auf der Mitteilung des Geistes. Dieser geht zwar vom Vater durch den Sohn aus, wird aber nach der Menschwerdung auch von Christus, dem Menschgewordenen, gesendet. Gerade der Punkt, daß die Menschen den Geist Christi haben und zwar insofern letzterer Geschlechtshaupt ist, wird von Cyrill mit Emphase betont. Wie schon die Ausdrücke: Salben (*καταχρίειν*)[1], überströmen (*ἀναπηγάζειν*)[2] um und um vergolden (*καταχρυσοῦν*)[3], betauen (*καταρδεύειν*)[4]) andeuten, ist es eine reiche Geistesmitteilung, die wir empfangen.

Während Christus als Mittler der Gnade erscheint, wird dem Vater die Hinführung zum Mittler zugeschrieben. „Der Vater führt diejenigen, welchen er die Gnade zugedacht, dem Sohne zu, der Sohn nimmt sie auf und formt sie von Grund aus zur Unsterblichkeit um, indem er denen, die von Natur aus der Korruption verfallen sind, seine eigene Güte einpflanzt und wie Feuerfunken ihnen die belebende Kraft des Geistes gibt.“[5]

---

[1]) De rect. fid. ad Theod. c. 37 (76, 1188 c), Glaph. in Num. (69, 609 d), epist. 1 (77, 28 b), thes. ass. 34 (75, 577 a).

[2]) De rect. fid. l. c.: *ἐξ ἰδίας ἀναπηγάζει φύσεως*. *Ἀναπηγάζειν* (scaturire) ist der bezeichnende Ausdruck für den Erguß des Lebensgeistes aus der eigenen Fülle, andererseits für den substantiellen Hervorgang wie Wasser aus dem Quell.

[3]) In Joel. 2, 28, 29 (71, 376 d), de ador. l. 9 (68, 613 c).

[4]) Glaph. in Num. (69, 624 c).

[5]) In Joan. 6, 40 (73, 545 a), ibid. 6, 37 (73, 524 sq.), Glaph. in Lev. (69, 557 d), in Luc. 9. 18 (72, 649 a).

Allerdings war eine besondere Geistesmitteilung schon bei Joel verheißen[1]) und typisch in der Handauflegung Aarons über das Volk vorgebildet als Zeichen für die Sendung des Geistes zu uns durch Christus, den wahren Aaron.[2]) Verwirklicht aber ward sie erst nach Christi Auferstehung. Jetzt erst konnte man sagen, daß Christus allseits vollendetes Geschlechtshaupt ist, so vollendet, daß es rechte Zeit ist, auch anderen von seiner Vollendung mitzuteilen. „Christus ist Anfang der erneuten Natur erst in dem Augenblicke geworden, als er, die Fesseln des Todes nicht achtend, wiederum zum Leben erstand. Wie soll man denn vor dem Urheber diejenigen belebt sehen, welche von ihm abhängig sind (die Wirkung vor der Ursache)? Wie eine Pflanze nicht aus der Erde hervorsprießt, wenn nicht zuvor die Wurzel sich gebildet, ... so ist es auch unmöglich, daß wir schon vor der Wurzel aufgesproßt sind, während wir doch Christus als Wurzel zur Unsterblichkeit besitzen. Um aber zu zeigen, daß die Zeit der Herabkunft des hl. Geistes nunmehr angebrochen, nach der Auferstehung von den Toten, hauchte er seine Schüler mit den Worten an: Empfanget den hl. Geist. Jetzt stand tatsächlich vor den Pforten, ja innerhalb der Pforten die Zeit der Erneuerung.“[3]) Von da an datiert die übernatürliche Zeugung der Menschheit durch Christus. In dieser Geistessendung ist ein zweifaches Stadium zu unterscheiden: Die Verleihung des Geistes vorerst an die Apostel, dann an die übrigen Gläubigen.

1. Die Geistesmitteilung an die Apostel. „Es war überaus billig, daß die Apostel als Mystagogen der Kirche und Lehrer des Erdkreises auch vor allen übrigen mit der Gabe des hl. Geistes geschmückt wurden“[4]), wie

[1]) In Joel. 2, 28, 29 (71, 376d).
[2]) De ador. l. 11 (68, 772b, 773).
[3]) In Joan. 7, 39 (73, 756), cf. in Js. 53, 10—12 (70, 1188b), in Luc. 12, 49 (72, 756a). Vgl. Thomass. de incarn. Verbi l. 1, c. 20, n. 5.
[4]) In Joel. 2, 28, 29 (71, 376d).

auch der arbeitende Landmann von den Früchten zuerst genießen soll (2. Tim. 2, 7)[1]). Ein weiterer Grund der Bevorzugung der Apostel liegt darin, daß „sie nach dem die Gesamtheit überragenden Haupte (Christus) die kostbarsten und vorzüglichsten Glieder des Leibes der Kirche sind.“[2]) Aus diesen Gründen hat der Herr in seinem hohepriesterlichen Gebete zuerst über die Apostel den Geist herabgefleht, dann erst über diejenige, welche ihren Worten künftighin Glauben schenkten[3].) Diese Geistesmitteilung an die Apostel erfolgte am Abend des Auferstehungstages, als Jesus sie anhauchte und sprach: Empfanget den hl. Geist.[4]) Sie ist nach Cyrill zunächst Heiligungsgnade mit sakramentaler Bedeutung. Sie bildet gleichsam die Beschneidung am achten Tage[5]), was aber keineswegs in dem Sinne zu verstehen ist, als ob die Apostel vorher nicht im Gnadenstande gewesen wären. Freilich, jetzt empfangen sie den Geist, wie er in der neutestamentlichen Heilsökonomie verliehen wird, und dies ist eine spezifisch andere Weise als es im alten Bunde der Fall war. Letztere Behauptung erfordert eine spezielle Untersuchung, welche an zuständiger Stelle noch gegeben wird.

Diese Geistesmitteilung hat zugleich auch charismatische Bedeutung, d. h. die Apostel empfingen eine gewisse Fülle des Geistes zur Ausübung ihrer Amtsvollmachten, wie ihnen dieselben mit den Worten übertragen wurden: Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch (Joh. 20, 21)[6]). Speziell über die Macht der Sündenvergebung sagt Cyrill: „Wer kann die Dekrete irdischer Könige verletzen und ihre Sentenzen umstoßen, wenn er nicht königliche Würde hat? ... Wie hat

---

[1]) In Joan. 17, 18, 19 (74, 544a).

[2]) Ibid. 17, 20, 21 (74, 553).

[3]) L. c.

[4]) Glaph. in Deut. (69, 676d), in Matth. 24, 51 (72, 445c) und eine Unzahl anderer Stellen.

[5]) Glaph. in Gen. l. 3 (69, 133), cf. de ador. l. 4 (68, 500b).

[6]) In Joan. 20, 21 (74, 708ff.).

unser Erlöser die allein der göttlichen Natur zukommende Würde seinen Schülern mitgeteilt? Gewiß, der im Vater existierende Logos hat sich nichts vergeben in dem, was sich ziemt, und auch hierin durchaus löblich gehandelt. Er glaubte nämlich, daß diejenigen, welche den göttlichen Geist und Herrn in sich haben, auch Herren der Sündenvergebung und Sündenbehaltung seien, da ja der hl. Geist, der in ihnen wohnt, die Sünden nach eigenem Befunde nachläßt, mag dies auch durch Menschen vollzogen werden." [1])

Nach dem nächsten Eindruck jener Johannesstelle zu urteilen, war die Geistesmitteilung vor allem charismatisch zum Zwecke der Sündenvergebung. Wenn Cyrill über diese einfachere Auffassung hinausgeht und sie in besonderer Weise sakramental nimmt, so reproduziert er nur einen der griechischen Vätertheologie ziemlich geläufigen Gedanken. [2]) Es verrät sich aber auch hier die konsequente und klare Spekulation des Alexandriners. Sie hängt wiederum mit dem Hauptsatze zusammen, daß Christus Stammhaupt und als solches Ausspender des Geistes ist. Selber vollendet bringt er auch den Aposteln einen neutestamentlichen Geist.

Mehrere Schwierigkeiten erheben sich hier: a) Wie ist bei solcher Auffassung jene Jüngertaufe (Joh. 3, 22) zu beurteilen, die doch Cyrill in sichtlichen Gegensatz zur Johannestaufe stellt? [3]) b) Haben nicht die Apostel vor jener Geistessendung die Eucharistie empfangen? Ist zur letzteren

---

[1]) Ibid. 20, 22, 23 (74, 720, 721).

[2]) Vgl. Basil. de Spiritu s. c. 39 (M. 32, 140 d) und besonders Chrys. hom. in ascens. D. N. J. Chr. et in princ. Act. II, n. 4 (52, 777). Beide Väter berühren hier den Gedanken, daß der ersten Einhauchung des Geistes bei Adam die Anhauchung der Apostel und die Mitteilung des Geistes an sie entsprochen habe. Tatsächlich aber redet Chrysostomus, der sich unter den früheren Vätern über die fragliche Geistessendung noch am bestimmtesten äußert, im Verlaufe der Stelle nur von charismatischen Gnadenwirkungen. Es scheint, daß der Unterschied zwischen Heiligungs- und charismatischer Gnade damals noch nicht klar genug berücksichtigt wurde.

[3]) In Joan. 3, 22 (73, 260).

nicht etwa erstere schon notwendig? Solche Schwierigkeiten konnten Cyrill bei seiner Auffassung des Verhältnisses der alt- und neutestamentlichen Geistesmitteilung nicht beängstigen, wie er denn auch nirgends solche Schwierigkeiten berührt. Um die Jüngertaufe gegenüber der Johannestaufe hervorzuheben, genügt schon, ersterer nur irgendwelche Gnadenwirksamkeit und Sündentilgung zuzuschreiben. Dazu braucht es keineswegs das Maß der neutestamentlichen Gnadenfülle. Ebenso ist zum Empfang der Eucharistie zunächst nur der Gnadenstand innerlich notwendig, zudem gehört das eucharistische Mahl noch nicht der ordentlichen, neutestamentlichen Gnadenordnung an, sondern ist ein außerordentlicher Vorgang. c) Einen anderen Einwurf erhebt Cyrill selber[1]), wenn er fragt, ob die Geistesmitteilung nicht etwa später nach der Auffahrt, vielleicht am Pfingsttage stattgefunden habe. Ein solcher Zweifel sei um so plausibler, als ja der Heiland selber sagte: Es ist euch von Nutzen, daß ich hingehe; denn wenn ich nicht hingehe, kann der Geist nicht zu euch kommen." „Oder sollte man etwa eine doppelte Gnadenverleihung annehmen, oder sollte uns sonst der Zeitpunkt, in welchem ihnen wirklich der Geist zu teil geworden, verborgen sein?" Diese Frage sei „unklar", die Untersuchung „dunkel" und geeignet, in Verwirrung zu stürzen. Wir müssen nach einer befriedigenden Lösung (λύσις πρεπωδεστάτη) suchen. Aus diesem Lösungsversuch wird zunächst ersichtlich, daß Cyrill unbedingt an der Ansicht einer Geistesmitteilung am Auferstehungstage im Sinne auch der Heiligungsgnade festhält. Anderseits erfahren wir eine geistreiche Begründung, warum die Apostel noch vor der Auffahrt Christi den Geist empfingen. Wir lernen kennen, wie überhaupt das Verhältnis der ersten und zweiten Geistessendung zueinander steht.

Cyrill begründet seine Ansicht auf zweifache Weise: „Er (der Heiland) versprach, er werde nach seiner Auffahrt den Geist senden . . . Es kann sie (die Geistessendung) einer

[1]) Ibid. 20, 22, 23 (74, 713 ff.).

bekommen durch Glauben und Taufe . . . Aber es war notwendig, daß der Sohn zugleich mit dem Vater als Spender und Verleiher des Geistes erschien . . . Damit wir also erkennen, er sei derjenige, der schon im Anfange der Schöpfer unserer Natur war und der uns mit dem Geiste besiegelte, verleiht er, der Erlöser, uns wiederum in den Aposteln als dem Anfang der zu erneuernden Natur den hl. Geist durch offensichtliche Einhauchung."[1]) In dem Gesagten liegt auch der Gedanke: wie Adam, der Erstling des alten Geschlechtes, durch Einhauchung den Geist empfing, ihn aber auf die Glieder durch Generation vererben sollte, so empfingen die Erstlinge des erneuerten Geschlechtes, die Apostel und Stellvertreter Christi, durch Einhauchung den Geist, um ihn durch Regeneration zu vererben.

Christus hat ferner des öfteren bei gewichtigen Verheißungen schon im voraus eine teilweise Erfüllung eintreten lassen, um eine größere Glaubensüberzeugung zu wecken. So hat er eine allgemeine Auferstehung verheißen, aber bereits im voraus durch Auferweckung einzelner Toter wie des Lazarus oder des Jünglings zu Naim gezeigt, daß er auch Kraft und Willen hierzu habe. „Gleichsam als gewisse Unterpfänder für eine in der Zukunft allgemein erwartete Sache von generellem Belange wirkte er schon einzelne Begebenheiten vor der Zeit, damit es unzweifelhaft geglaubt würde."[2]) Ähnlich bildete auch die Geistessendung an die Apostel das Vorspiel zur allgemeinen Geistessendung, wie sie nach der Auffahrt erfolgen sollte.

Im weiteren Verlaufe seiner Erörterungen sucht Cyrill festzustellen, in welchem Verhältnisse die zweite Geistessendung zur ersten stehe. Er sagt: „Da Gott in jenen hl. Pfingsttagen eine deutlichere Bekanntmachung der Gnade und eine klarere Offenbarung des ihnen (den Aposteln) eingesenkten hl. Geistes geben wollte, sah man die Zungen in feuriger Form. Sie bezeichneten nicht etwa den Anfang des Geschenkes in ihnen, sondern

[1]) Ibid. l. c. (74, 713/716).
[2]) Ibid. l. c. (74, 716, 717).

führten vielmehr zum Anfang der Rede. Denn es steht geschrieben: Sie fingen in fremden Sprachen zu reden an, wie es ihnen das Pneuma eingab. Hörst du, wie sie anfangen zu reden, nicht etwa geheiligt zu werden (*οὐ τοῦ ἁγιάζεσθαι*), und daß die Verleihung der Zungen auf sie herabstieg, indem der in ihnen befindliche Geist auch dieses wirkte? Analog wie der Vater vom Himmel herab dem Sohne bezeugte: Dies ist mein geliebter Sohn . . . Er tat dies zur Bestärkung der Zuhörer . .: so auch bewerkstelligte Gott betreffs der Apostel einen deutlicheren Erweis der Gnade, indem er in Gestalt des Feuers die Zungen auf sie sandte und im Brausen des gewaltig daherfahrenden Sturmes den Herabstieg des Geistes zum Ausdrucke brachte . . . Damit wir glauben, sie seien in Wahrheit des hl. Geistes teilhaft, geziert mit der Gnade Christi und geeignet zur Darlegung der Wahrheit und daß sie in ausnehmender Weise die Glorie ihres Apostolats besitzen, ihnen durch das Geschenk von oben bezeugt, — stieg das Feuer in Gestalt von Zungen herab.“[1])

Cyrill ist also bemüht, die erste und zweite Geistesverleihung wohl auseinanderzuhalten. Erstere faßt er als Heiligungs- und Apostolatsgnade, letztere, wenigstens nach obiger Stelle, zunächst als äußere Manifestation des im Inneren befindlichen Geistes und in diesem Sinne als charismatische Gnadenverleihung, bewirkt oder vielmehr mitbewirkt auch vom Geiste im Innern. Daß er die Geistesmitteilung an Pfingsten als wirkliche Charismenmitteilung: der Sprachengabe, der Einsicht in die Mysterien, der Lehrverkündung — faßt, geht auch aus anderen Schriften Cyrills hervor, so aus dem Kommentar zu Joel, wo er diese Gaben der zweiten Geistessendung zuteilt und eine Parallele mit dem Paradieseszustande zieht, in welchem Adam mit Prophetengabe ausgestattet war.[2]) Doch hat diese zweite Geistessendung nicht ausschließlich charismatischen Charakter. Sie ist auch sakramental im Sinne einer Mehrung,

[1]) Ibid. l. c. (74, 717).
[2]) In Joel. 2, 28, 29 (71, 377).

Kräftigung und Vollendung der schon vorhandenen Heiligungsgnade. Nach dem Johanneskommentar ist sie „eine Stärkung zu allem Guten (βεβαιότης ἐφ' ἅπασιν ἀγαθοῖς)“ [1]), „eine Kräftigung zum vollendeten Glauben (καθιδρῦσθαι πρὸς πίστιν τὴν τελείαν).“ [2]) „Sie (die Apostel) wurden in ihrer Erkenntnis erleuchtet vom Tage der Auferstehung an, als Christus in ihr Angesicht blies; sie waren andere Menschen geworden. Weit stärker jedoch kam am Pfingsttage die Erleuchtung (ἐπὶ πλεῖον ἐφωτίσθησαν), da sie in die Kraft des auf sie herabgestiegenen Geistes umgewandelt wurden.“ [3]) Demnach ist die zweite Geistessendung eigentlich nichts anderes als die intensive wie extensive Fülle des in der ersten schon verliehenen Heiligungs- und Charismen(Amts)-Geistes. Sie erscheint deutlich als eine Befruchtung der schon im Inneren liegenden Geisteskeime. Aus den cyrillischen Anschauungen ergibt sich ohne Anstand die Parallele: Der Geistessendung am Auferstehungstage entspricht bei den übrigen Gläubigen die Taufe[4]), der Geistessendung an Pfingsten die Firmung.

2. Die Geistesmitteilung an die übrigen Gläubigen. „Die geziemendste und trefflichste Zeit zur Sendung des Geistes und zum Herabkommen desselben auf uns war nach des Erlösers Weggang. Solange er noch im Fleische auf Erden bei seinen Gläubigen gegenwärtig war, erschien er denselben als Spender alles Guten. Als ihn aber die Zeit zu seinem Vater heimrief, wie sollte er nicht durch den Geist seinen

[1]) In Joan. 16, 31, 32 (74, 469 c).

[2]) L. c.

[3]) In Joan. 12, 16 (73, 80 d).

[4]) Hiernach beantwortet sich die Frage, wann die Apostel, wann Maria getauft worden, in anderer und schönerer Weise als manchmal nach der Apokryphenliteratur angegeben wird. Sie haben vom Herrn unmittelbar die Feuer- und Geistestaufe empfangen. Das liegt in der ganzen Stellung derselben als Erstlinge des Geschlechtes. Ähnlich hat auch Adam natürliches wie übernatürliches Leben unmittelbar von Gott empfangen, die übrigen sind an die Ordnung der Zeugung in Natur und Übernatur gebunden.

Verehrern nahe sein und in unseren Herzen durch den Glauben wohnen, damit wir, ihn in uns besitzend, mit Recht: Abba, Vater, rufen können!"[1])

a) Wie mehrfach erwähnt, ist das erste Medium zur Geistesmitteilung und zum Eintritt in die christliche Heilsordnung die Taufe. Zwar gewährt auch das Katechumenat Anteil an Christus und Berührung mit ihm, aber „die volle und wahre Gnosis", „die volle Teilnahme an Christus" wird erst in der Taufe zuteil[2]). Von da an ist man Kind Gottes.[3])

Wir begegnen einer Menge Typen und Bilder für die Taufe.[4]) Die regelmäßigsten sind: Das Überschreiten des Jordans[5]), die rettende Arche (1. Petr. 3, 20)[6]), die leichte Wolke, auf welcher Isaias (6, 1—3) den Herrn schaute[7]), das Waschen des Blinden im Teiche Siloe.[8]) Haupttypus ist die fleischliche Beschneidung als Hinweis auf „die Beschneidung in Christo durch den Geist."[9])

Bei Ausführung über Glaubensdisposition wurde schon bemerkt, daß der Glaube als causa dispositiva zur Herbeiführung der Gnade wirke, die Taufe aber als causa instrumentalis des Heils tätig sei. Cyrill unterscheidet ferner ganz genau die Taufe als äußeres Mittel und die innere in derselben vermittelte Gnade. „Die durch die hl. Taufe

---

[1]) In Joan. 16, 6, 7 (74, 433 b ff.).

[2]) Glaph. in Exod. l. 2 (69, 432 a).

[3]) In Rom. 1, 3 (74, 776 a).

[4]) Die gewöhnliche Bezeichnung für Taufe ist *βάπτισμα* und ruht hierbei das Hauptgewicht mehr auf dem äußeren Vorgang, während an den Stellen, welche die innere Gnadenwirkung berücksichtigen, von *φωτισμός, φωτίζειν* die Rede ist. So werden Glaph. in Ex. l. 2 (69, 432 a) beide Ausdrücke nebeneinander gestellt: *ὁ διὰ Πνεύματος φωτισμὸς καὶ ἡ διὰ τοῦ βαπτίσματος χάρις*. Vgl. oben S. 165.

[5]) In Js. 1, 9 (70, 29 d), in Joan. 10, 40 (74, 36 d), vgl. oben S. 146.

[6]) Glaph. in Gen. l. 2 (69, 65 b).

[7]) In Js. 19, 1 (70, 452, 453).

[8]) In Joan. 9, 6, 7 (73, 964 c).

[9]) Glaph. in Ex. l. 2 in fine (69, 484), in Joan. 20, 17 (74, 696 b), in Luc. 2, 22 (72, 497 a).

vermittelte Gnade"[1]), drückt er sich aus oder er sagt: „Die Gnade der hl. Taufe ist denen verliehen worden, welche durch die hl. Taufe gereinigt worden sind."[2])

Welcher Art mag diese instrumentale Wirksamkeit der Taufe sein? Einigen Aufschluß gibt folgende, wenn auch dunkle Stelle im Johanneskommentar (3, 5): „Da der Mensch etwas Zusammengesetztes ist, nicht einfach, sondern aus zwei Bestandteilen, dem sensiblen Leibe und der geistigen Seele, bedarf er auch zur Wiedergeburt einer zwiefältigen Medizin (*διπλῆ θεραπεία*), die irgendwie den beiden genannten Bestandteilen homogen ist. Mit dem Geiste nun wird der Geist des Menschen geheiligt, durch das geheiligte Wasser aber der Körper. Wie nämlich das in den Kessel gegossene Wasser, wenn es der Feuerhitze nahe gebracht wird, dessen Kraft aufnimmt (*ἀναμάττεται* = aufsaugt), so wird auch das sinnfällige Wasser durch die Wirksamkeit des Geistes zu einer gewissen unaussprechlichen Kraft transformiert und heiligt schließlich alle, über welche es kommt."[3])

Um diese Stelle zu deuten, möchten wir vorerst darauf hinweisen, daß hier wieder der Gedanke der Homogeneität erscheint, ähnlich wie bei der Eucharistie, wenn auch dort in anderer Weise. Im allgemeinen ist den Vätern der Gedanke, daß entsprechend dem natürlichen Doppelwesen des Menschen auch eine doppelte Form der pneumatischen Reinigung mitgeteilt werde, geläufig. So findet sich bei Irenäus und bei Cyrill von Jerusalem eine ganz ähnliche Darlegung.[4]) Klar

---

[1]) In Js. 24, 15 (70, 545 d).

[2]) Ibid. 33, 15—17 (70, 729 d).

[3]) In Joan. 3, 5 (73, 244 d).

[4]) Iren. adv. haer. III, 17, 2: Corpora nostra per lavacrum illam quae est ad incorruptionem unitatem acceperunt; animae autem per Spiritum. — Cyrill Hier. cat. 3, c. 4 (33, 429): *ἐπειδὴ γὰρ διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκείμενος διπλοῦν καὶ τὸ καθάρσιον. Τὸ μὲν ἀσώματον τῷ ἀσωμάτῳ, τὸ δὲ σωματικὸν τῷ σώματι. Καὶ τὸ μὲν ·ῳ καθαίρει τὸ σῶμα, τὸ δὲ Πνεῦμα σφραγίζει τὴν ψυχήν, ἵνα Πνεύματι τισμένοι* (aspersi) *τὴν καρδίαν καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*

ist auch, daß Cyrill direkt an den Schriftausdruck „wiedergeboren werden aus Wasser und dem Geiste“ anschließt. Soll man darunter schlechtweg eine physische Wirksamkeit des Wassers verstehen, insofern es uns den Geist vermittelt?[1]) Die Stelle macht jedoch den Eindruck, daß der hl. Geist direkt auf die Seele wirke, während die Wirkung des Wassers auf den Leib geht. Deshalb wurden ähnliche Väterstellen und auch diese schon auf eine moralische Wirksamkeit gedeutet. Man müsse zwischen der bloß äußeren Wirksamkeit auf den Leib (der Abwaschung) und der inneren Gnadenwirkung, welche unmittelbar auf den Geist zurückgeführt wird, unterscheiden.[2]) Allein Cyrill[3]) redet zu deutlich von der heiligenden Wirkung des Wassers auf den Körper und erklärt noch dazu, wie denn das Wasser einer solchen Wirksamkeit fähig werde, indem es des Geistes Kraft in sich aufnehme. Vielleicht können wir sagen: in der Taufe erfolgt eine unmittelbare Einwirkung des Geistes auf die Seele, ferner eine Einwirkung des Geistes auf das Wasser und heiligende Wirkung des letzteren auf den Leib im Sinne einer causa instrumentalis physica. Was aber diese Leibesheiligung bezwecken soll, bleibt unklar, zumal Cyrill bei der Geistesmitteilung vor allem die Wirkung auf die Seele betont und die eigentlichen, körperlichen Gnadenwirkungen der Eucharistie reserviert. Möglicherweise liegt eine gewisse Heiligung im Sinne einer Konsekration oder gar einer Charakterisierung vor. Für jeden Fall ist nach Cyrill

---

προσέλθωμεν τῷ θεῷ. Touttée in seinen dissert. Cyrill. (Hier.) III, 232 (Migne 33, 274) verweist noch auf Greg. v. Naz. und Nyssa. Vgl. auch G. Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente nach ihrer historischen Entwicklung kritisch dargestellt, 1899, S. 97 ff.

[1]) So Kohlhofer, Cyrillus de sanctificatione, p. 3, ohne auf weiteres einzugehen.

[2]) So Touttée l. c.

[3]) Bei Cyrill v. Jerusalem läßt sich eher an moralische Wirksamkeit denken, insofern dieser nur von einem *καθαίρειν* redet. Vgl. Procat. Cp. 2 u. 4 (Migne 33, 336, 341).

die Taufe als Medium für die erste Geistessendung unwiederholbar, weil sie ein unaustilgbares Zeichen (σήμαντρον) verleiht.[1] Da wir eine physische Wirksamkeit der Menschheit Christi annehmen, ist auch die Charakterisierung derart zu fassen. Das läßt sich nur denken entweder als eine Art Innebleiben der Menschheit Christi in dem Charakterisierten oder als Zurücklassung irgend einer Spur (impressio) in demselben. Dies gilt nach Leib und Seele. Selbstverständlich wird diese Frage nach dem Charakter von Cyrill nicht untersucht.

b) Außer der Taufe gibt es noch bestimmte andere Mittel der Pneumamitteilung. Zur Erklärung von Is. 25, 6, 7: „Sie (die Völker) werden gesalbt mit der Salbe" — sagt[2]) unser Kirchenlehrer, daß unter Salbe treffend die Salbe mit dem hl. Geiste bezeichnet werde, wie auch 1. Joh. 2, 20, 27 von solcher Salbung die Rede sei. Dann fährt er fort: „Wir werden mit dem Myron vorzugsweise gelegentlich der Taufe (*κατὰ τὸν καιρὸν μάλιστα τοῦ ἁγίου βαπτίσματος*) gesalbt, indem wir die Salbung zum symbolischen Ausdruck dafür vornehmen, daß wir den Geist empfangen haben (*σύμβολον τοῦ μεταλαχεῖν*)." Hieraus folgt: die Taufe ist das primäre und vorwiegende, aber nicht das einzige Mittel einer besonderen Geistesverleihung. Wir haben hier eine habituelle Verleihung im Auge; denn wenn von Salbung und Beschneidung die Rede ist, handelt es sich vorwiegend um diese Art der Gnade.

Welches sind solch weitere Mittel der Geistesverleihung und wie ist deren Stellung zur Taufe? Nur wenig Stellen finden sich hierüber in den cyrillischen Schriften, sie gewähren aber immerhin einigen Aufschluß.

Bedeutsam ist die Äußerung zu Joel 2, 21ff.: „Jede Ergötzlichkeit unserer Seele besteht in Christus, von dem und durch den die Fülle der Güter und die Verleihung der

---

[1]) De ador. l. 6 (68, 413d, 416a).

[2]) Migne 70, 561. Ähnlich in Luc. 2, 22 (72, 497a): *ἡ ἐν πνεύματι περιτομὴ ἐν καιρῷ μάλιστα τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.*

himmlischen Gaben denjenigen zuteil wird, die ihn lieben. Diese Verleihung ist gemeint unter dem Früh- und Spätregen, unter dem Getreide, das über die Tenne, und dem Weine, der über die Kelter strömt, und unter dem überfließenden Öle. Man muß beachten, daß diese Verheißungen sich in der mystischen Erfüllung bewahrheiten. Wie im Regen wurde uns verliehen das belebende Wasser der hl. Taufe und wie im Getreide das Brot des Lebens und im Weine das Blut. Zuvor ward aber noch herbeigebracht der Gebrauch des Öls, um zur Vollendung für diejenigen beizutragen, welche in Christo durch die Taufe gerechtfertigt werden (*ἡ τοῦ ἐλαίου χρεία, συντελοῦσα πρὸς τελείωσιν τοῖς δικαιουμένοις ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος*)." [1]) Keinesfalls ist unter diesem Gebrauch des Öls bloß die in der Taufzeremonie den Ritus abschließende Salbung zu verstehen, weil dieselbe zunächst nur der symbolische Ausdruck zur Dokumentierung der bereits empfangenen Geistesgnade ist (vgl. oben S. 169). In der Stelle handelt es sich nicht um eine Salbung mit Öl, welche rein symbolischen Charakter hat, sondern um eine solche, die auch ein wirksames Mittel zur Herbeiführung einer gewissen Vollendung ist. Es handelt sich weiterhin offenbar um einen Akt, welcher zu den übrigen zwei Akten selbständig hinzutritt. Unmöglich können wir an aktuelle, eher an charismatische Gnadenverleihung denken. Soferne aber darunter rein charismatische Gnadenmitteilung verstanden würde, wäre auch diese Annahme unzulässig, da solche Gaben damals nicht mehr verliehen wurden. [2]) Am besten werden wir an ein Mittel denken, das an die Taufe als etwas Neues anschließt, das sich aber seinerseits als ein Abschließen und Vollenden des in der Taufe Gespendeten, des Pneumas, charakterisiert. Das wäre nach unseren Begriffen die Firmung. [3]) Somit scheint auch hier eine zwei-

---

[1]) In Joel. 2, 21—24 (71, 373a, b).

[2]) Cf. contr. Jul. l. 6 (76, 804/805).

[3]) Nennenswerte Parallelstellen finden sich nicht. Der Ausdruck

fache Geistessendung ähnlich der bei den Aposteln angedeutet zu sein, nur daß bei den Gläubigen nicht von einem Amtscharisma die Rede sein kann, weil dies einem speziellen Priestertum reserviert ist.[1])

Ein weiteres Mittel der Geistesmitteilung ist für den Fall, daß der Geist durch Sünde verloren gegangen, die Wiedergewinnung desselben durch Buße. Die Seele, welche verwerflich geworden und vom himmlischen Bräutigam verlassen worden ist, weil sie keine Früchte der Tugend gebracht hat, soll schleunig zum Vaterhause zurückkehren, indem sie wiederum die Verbindung mit Gott durch Buße (διὰ μεταγνώσεως) sucht.[2]) Unter dieser Metagnose ist die Erkenntnis des sündhaften Zustandes und die daraus entspringende reuige Gesinnung zu verstehen, weil es unmittelbar darauf heißt: Die Seele „soll, wenn sie aus ihrem Sündenrausch wieder zu sich gekommen ist und einsieht, wie tief sie gefallen, zum Vater zurückkehren.“ Als weitere Punkte werden zur Buße gefordert: Gebet, Bitte um Barmherzigkeit, Sündenbekenntnis. „Es ist doch der Beweis äußerster Torheit und allseitigster Abkehr, in solchen Übeln zu sein und nicht bei Gott bitten und seine Barmherzigkeit suchen unter Bekenntnis seiner Sünden. Denn es steht geschrieben: Sage zuvor deine Sünden, damit du gerechtfertigt werdest (Prov. 18, 17).“[3]) Dieses Sündenbekenntnis und die Sündennachlassung vollzieht sich mittels der Organe der Kirche. „Die Sünden lassen nach oder behalten die Geistträger (οἱ πνευματόφοροι) nach meinem Dafürhalten auf zweifache Weise: entweder rufen sie die Würdigen . . . zur Taufe, bzw. sie halten die dieser Gnade noch nicht Würdigen ab, oder sie lassen noch auf andere Weise die Sünden nach, bzw. behalten sie, indem sie die sündigen Kinder der Kirche

---

ἐλαίου χρῆσις kommt in Aggäum 1, 10, 11 (71, 1037b) noch vor, bietet aber keine Klarheit.

[1]) Darüber an anderer Stelle.

[2]) De ador. l. 12 (68, 805).

[3]) In Js. 57, 10 (70, 1268a, b), cf. in Sophon. 3, 5 (71, 997a).

einerseits zur Verantwortung ziehen, anderseits, wenn sie reuig sind, ihnen verzeihen (ἐπιτιμῶντες μέν, μετανοοῦσι δὲ συγγιγνώσκοντες), wie ohne Zweifel auch Paulus den ehebrecherischen Korinther dem Verderben des Fleisches übergab, damit der Geist gerettet werde, ihn aber wieder zuließ, damit er nicht von übermäßiger Traurigkeit (Reue) verschlungen werde."[1]) Solche Geistträger sind die Apostel und ihre Nachfolger, welche den Geist in besonderer Weise empfingen. Ersichtlich ist auch, daß der Sündenvergebung irgendwie eine Strafe, eine Verurteilung (κρίμμα) vorausgeht[2]), um so mehr als noch die Bußpraxis in Frage kommt.[3])

c) Weil diese Medien dem Zwecke der regelmäßigen Geistesmitteilung an den Gläubigen dienen, können sie ordentliche Medien genannt werden. Es gibt aber auch noch andere außergewöhnliche Wege, auf welchen eine Rechtfertigung gewonnen werden kann. Cyrill sagt: „Wie derjenige, der vom gewöhnlichen (τετριμμένης = ausgetretenen) und direkten (εὐθείας) Wege abkommt, die Nachteile, welche aus dem Abirren erwachsen, ganz und gar wird auf sich nehmen müssen, so werden diejenigen, welche die Gerechtigkeit in Christo von sich gewiesen und die Leitung der evangelischen Heilsorganisation für nichts geachtet haben, die obere Stadt nicht

[1]) In Joan. 20, 22, 23 (74, 721).

[2]) Vergleiche noch in Mich. 7, 8ff. (71, 760): „'Freue dich nicht über mich, Feindin, daß ich gefallen.' Dies, glaube ich, wird auch die Seele des Menschen sagen, wenn sie gesündigt hat und verurteilt worden ist, nun aber doch wieder zur Notwendigkeit der μετάνοια zurückkehrt und die Gnade des Heils durch Christus erwartet .... Wenn ich auch kurze Zeit von seinem Angesichte verworfen worden und in verwerflichen Sinn gekommen bin, werde ich nunmehr weise sein und, die Verwerfung als gerecht erleidend, will ich das Urteil (τὸ κρίμμα) ertragen und ich sage, daß mir Recht geschehen. Denn ich bin nicht umsonst gestraft worden. Nachdem ich aber die volle und gebührende Strafe abbezahlt, werde ich seine Gerechtigkeit schauen."

[3]) Einzelne wie Natal. Alex. (theol. dogm. et mor., tom. II, de extr. Unction. cp. 1, art. 1) berufen sich zum Beweise einer sakramentalen Ölung auch auf Cyr. de ador. l. 6 (68, 472a). Die Stelle spricht nicht gegen, aber auch nicht evident für die Ölung.

sehen . . .“[1]) Unser Kirchenlehrer erwähnt hier zunächst das verschuldete Abweichen vom ordentlichen Weg der Heilsorganisation. Er legt damit zugleich die Frage nahe, wie steht es beim unverschuldeten Abirren, und nicht bloß beim Abirren, sondern beim unverschuldeten Fernesein vom ordentlichen Wege? Er scheint auch einen außerordentlichen, der besonderen Führung Gottes vorbehaltenen Weg zuzulassen, der gerade nicht an bestimmte Medien gebunden ist. Für jeden Fall ist man nicht berechtigt, die Heilsmedien, welche Cyrill erwähnt, als die einzige, ausschließliche Weise der Rechtfertigung hinzustellen.

Wir sehen, wie über Geistesmitteilung außerhalb der Taufe weniger klar gesprochen wird, noch viel weniger ist eine bestimmte Zahl von Mitteilungsmedien angegeben. Das liegt im ganzen Gedankengange Cyrills, für den es sich zunächst um den Nachweis handelt, wie der Mensch durch Christus zum alten Zustand vor der Sünde zurückgeführt werde. Hier nehmen Glaube und Taufe die wichtigste Stelle ein, dies ist der vordringliche Punkt. Andere Gnadenmittel besonders zu erwähnen, lag keine Veranlassung vor. Weiters ist zu beachten, daß Cyrill von der Geistesmitteilung, von der Salbung überhaupt redet, ohne gerade im einzelnen die Weise der Mitteilung zu betonen. Wir sind „Christen“, d. h. kurzweg Geistgesalbte.[2]) Hierbei wird nach dem Vorgange der Schrift[3]) nicht bloß die Taufe in eigentlichem Sinne

---

[1]) In Joan. 14, 4 (74, 188c). Seitz A., die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur, 1903, S. 324, vermutet, daß der Ausdruck „ordentlicher oder gewöhnlicher Heilsweg“ sich hier zum ersten Male vorfinde.

[2]) Epist. 1 (77, 20): „Der Name Christus ziemt nicht bloß ausschließlich dem Emmanuel, sondern auch allen anderen, welche nur immer mit der Gnade des hl. Geistes gesalbt sind. Denn dies Wort ist von der Sache abgeleitet, vom Gesalbtsein sind wir Gesalbte.“ Vgl. in Luc. 9, 18 (72, 648c), hier auch Verwertung von Schriftstellen; vgl. noch Seite 169.

[3]) So setzt auch Act. 1, 5; 19, 2, 3, 6 den besonderen Vorzug der Taufe Christi vor der Johannestaufe ins Geschenk des hl. Geistes und

berücksichtigt, sondern die ganze Geistessalbung, auch wie sie an die Taufe anschließt und dieselbe vollendet. Wir haben aber bei jeder an die Taufe anschließenden, intensiv wie extensiv höheren Mitteilung oder Modifizierung der Gnade auch jedesmal eine neue Sendung, ein neues Kommen und Einwohnen des hl. Geistes zu denken, wohl in ähnlichem Sinne, wie wir dies beim Verhältnisse zwischen erster und zweiter Geistessendung an die Apostel gesehen haben.

Diese weiteren Geistessendungen sind irgendwie complementum baptismi oder, wie die Buße, Erneuerung des Gnadengeistes. Was sie etwa im einzelnen für besondere Zwecke verfolgen, läßt sich aus Cyrill nicht eruieren.

§ 2. Die Wirkungen der Geistesmitteilung.

Die Wirkungen der Geistesmitteilung zählt Cyrill regelmäßig in folgender Weise auf: „Er (Christus) vollendet, indem er durch wahre Heiligung darstellt als teilhaft der göttlichen Natur infolge Teilnahme am hl. Geiste und indem er auf irgendeine Weise die Natur des Menschen zur übernatürlichen Kraft und Glorie umbildet (*μεταχαλκεύων* = umschmiedet).“[1]) Oder er sagt: „Wir werden seiner (Christi) göttlichen Natur teilhaft dadurch, daß wir mittels Teilnahme am hl. Geiste und durch Gnade mit Gott verbunden werden (*τῇ τοῦ ἁγ. Πνεύματος μετοχῇ τε καὶ χάριτι Θεῷ συνδούμενοι*).“[2]) Wiederum heißt es: Wir sind „gestärkt durch die Teilnahme am Geiste und mit der überirdischen Gnade besiegelt, nämlich zur pneumatischen Kraft.“[3]) Solche Stellen[4]) legen verschiedene Erwägungen nahe: 1. Deutlich

---

hebt bei den Aposteln die Verleihung am Pfingsttage, bei den übrigen die Handauflegung nach der Taufe hervor.

[1]) In Joan. 20, 22, 23 (74, 712d).

[2]) Glaph. in Ex. l. 3 (69, 497d).

[3]) De rect. fid. ad. Regin. or. II., c. 36 (69, 1384d).

[4]) Gerne bedient sich Cyrill auch folgender Ausdrucksweise: *ἡ ἐν Πνεύματι κοινωνία καὶ ἁγιασμός*: in Joan. 17, 18, 19 (74, 544d) — oder *ὁ διὰ Πνεύματος ἁγιασμὸς καὶ ἡ τῆς θείας φύσεως κοινωνία*: ibid. (74, 544a), cf. de ador. l. 7 (68, 504b).

sehen wir, daß in der Geistesmitteilung ein zweifaches uns verliehen wird: einmal das Wesen, die Substanz des göttlichen Geistes selber, dann eine durch ihn bewirkte geschaffene Gnade. Beide Momente, wenn auch in der Verleihung zeitlich zusammenfallend, sind durchaus nicht ein und dasselbe, sondern real verschieden, wie auch immer beide sichtlich hervorgehoben werden zur Erschöpfung dessen, was in der Geistessendung enthalten ist. 2. Beide Punkte, wiewohl real unterschieden, können nicht voneinander getrennt werden. Ausdrücklich erklärt Cyrill: „Wenn vom Wesen des Geistes die durch ihn bewirkte Gnade etwas Getrenntes wäre (*διεσχοινισμένη τις ἡ δι' αὐτοῦ χάρις*), warum sagt dann Moses nicht deutlich, daß der Schöpfer dem ins Dasein gerufenen Menschen die Gnade durch den Geist eingehaucht habe, und Christus: Empfanget die Gnade durch Vermittlung des hl. Geistes? Nun aber ist bei jenem (Moses, Gen. 2, 7) gesagt: Hauch des Lebens. Denn wahrhaft Leben ist die Natur der Gottheit . . . Durch die Stimme des Erlösers aber (ist gesagt): Hl. Geist —, indem er in Wahrheit den hl. Geist den Seelen der Gläubigen einwohnend macht, ihnen das Pneuma eingießt und durch dasselbe und in demselben sie zum ursprünglichen Bilde, d. h. nach sich umformt . . ."[1]) Diese Äußerung richtet sich gegen die Pneumatomachen, welche nicht nur leugneten, daß die Person des hl. Geistes uns mitgeteilt werde, sondern auch daß die Heiligungsgnade vom hl. Geiste sei, insofern derselbe essentiell heilig und Ursache der Heiligung sei. Ihrerseits behaupteten sie, daß die Gnade vom hl. Geiste als bloß von einer äußeren, nicht einwohnenden Ursache geschöpflicher Art uns mitgeteilt werde.[2]) In der Erwiderung geht nun Cyrill von dem Zugeständnisse aus, daß uns eine geschaffene Gnade mitgeteilt werde, weist aber nach, daß uns auch die Person

---

[1]) De trin. dial. 7 (75, 1088 d).
[2]) Ibid. l. c. (75, 1088 b, c).

des hl. Geistes selber mitverliehen werde und nur von daher Gnade und Heiligung stammen. Demnach ist die geschaffene Gnade zwar etwas Verschiedenes, keineswegs aber etwas Neues und Separates, sondern etwas in und mit der ungeschaffenen Gnade Gegebenes. 3. Beide Gnadenwirkungen, die ungeschaffene und geschaffene, verhalten sich zueinander zunächst wie Ursache und Folge. Dies jedoch nur ex parte agentis, von Seite des Verleihers. Betrachtet man aber die Begnadigung ex parte recipientis, so ist die geschaffene Gnade Disposition und Fundament für das Kommen des hl. Geistes. Freilich finden wir in den cyrillischen Stellen nur erstere Betrachtungsweise, letztere Fassung ist nirgends formell hervorgehoben. Der Grund hievon mag ein mehrfacher sein. Wir dürfen aber im vorhinein nicht annehmen, daß Cyrill die Geisteseinwohnung nach all ihren Seiten logisch genau untersucht habe.[1])

I. Die geschaffene Gnade.

1. Die geschaffene Gnade im allgemeinen. Ähnlich wie bei Christus die Hebung und Umgestaltung der Menschheit durch Verbindung mit der Gottheit nach zwei Seiten hin sich erstreckte, umfaßt auch die nachbildliche Heiligung des einzelnen Menschen eine negative und positive Seite, aber mit dem Unterschiede, daß es sich hier negativerseits nicht bloß um Sündenfolgen, sondern auch um wirkliche Sündenschuld handelt, sofern die Rechtfertigung des Sünders in Betracht kommt. Allseits wird diese beiderseitige Wirksamkeit hervorgehoben. „Wenn er (der hl. Geist), durch

---

[1]) Mit Rücksicht auf Christus, das Heilsprinzip, könnte man auch bei den Geheiligten von substantieller und akzidenteller Gnade sprechen. Thomassin (de inc. Verbi l. 6, c. 8, n. 1) bedient sich auch der Ausdrücke substantiva sanctitas, accidentalis gratia. Ähnlich reden Petavius und Neuere wie Franzelin und Scheeben. Perrone (Prael. theol., vol. 8 pars 3, n. 130) rät, nur von akzidenteller Einigung zu sprechen. Da beide Seiten der Begnadigung etwas Akzidentelles enthalten, bedient man sich am besten der Bezeichnungen: ungeschaffene und geschaffene Gnade.

Christus uns verliehen, in Herz und Sinn gekommen, dann fürwahr wischt er jeglichen Sündenschmutz aus und beseitigt die Unreinheit, welche aus den früheren Sünden stammt. So macht er uns rein und rechtschaffen und schmiedet uns auf geistige Weise zur Neuheit des Lebens um und macht uns in der Folge zu prächtigen Werkzeugen." [1]) Beispielsweise wird auch auf die Sitte hingewiesen, die Kleider zu wechseln, bevor man im Gotteshause erscheine, besonders aber auf die Zeremonie, daß nach der Taufe neue Kleider angezogen werden. [2])

Sündennachlassung und Ausgießung des Geistes und seiner Gaben finden jedoch in der Rechtfertigung gleichzeitig statt. „Welcher Weg," fragt Cyrill, „führt uns künftig zum Siege? Die Gnade der Taufe. Durch sie werden wir von den Sünden abgewaschen und gelangen zugleich zur Teilnahme an der göttlichen Natur (*δι' οὗ ῥύπον ἀποτριβόμενοι κοινωνοὶ τῆς θείας ἀποδεικνύμεθα φύσεως*), da Christus durch den Geist in uns Wohnung nimmt." [3]) Aus verschiedenen Äußerungen geht scheinbar hervor, als ob die Gnadeneingießung erst auf Grund der Reinigung erfolgte und letztere nicht eine Wirkung, sondern eine Vorbedingung der Gnade wäre. [4]) Daß die Gnade im Menschen nur insofern Platz greifen könne, als die Schuld aus demselben entfernt werde, unterliegt keinem Zweifel. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Tilgung der Schuld nicht durch die Gnade geschehe. Im Gegenteil, die Schuld weicht vor dem in die Seele mit seinen positiven Gaben eindringenden Geiste wie die Finsternis vor dem Lichte (vgl. S. 92).

---

[1]) In Malach. 3, 3 (72, 336a).

[2]) Glaph. in Gen. l. 5 in fine (69, 284b).

[3]) Glaph. in Num. de vacca ruf. (69, 625c), cf. de ador. l. 11 (68, 752b), de incarn. Unig. (75, 1241a): *ἀπολύων ἁμαρτίας . . . . τῷ ἰδίῳ λοιπὸν καταχρίει Πνεύματι.*

[4]) Cf. in Luc. 3, 21 (72, 524a), ibid. 11, 24 (72, 705d), in Js. 43, 1, 2 (70, 884c).

Was im übrigen das beiderseitige Verhältnis betrifft, sei an das bei der vorbildlichen Heiligung in Christo Gesagte erinnert, daß nämlich die positive Seite der Heiligung die wichtigere ist. Wenn Cyrill unter Hinweis auf Johannes sagt, die Kindschaft umspanne beide Seiten der Erhebung (S. 91), folgt daraus, daß in der Gnade der Kindschaft beide Momente der Rechtfertigung, die Nachlassung der Schuld und die Verbindung mit Gott, wurzeln. Sie schließt zu gleicher Zeit die Schuld aus und gießt das Kindesverhältnis zu Gott ein, selber aber wird sie vom einwohnenden Geiste getragen und verursacht.

Dunkel bleibt die fast stereotype, allerdings nicht ausschließliche Ausdrucksweise: Gerechtfertigt in Christo, geheiligt im Geiste.[1]) Was die Kirche unter justificatio impii faßt, findet sich vollinhaltlich auch bei Cyrill. Er sagt nämlich: „Unter Gerecht (τὸ δίκαιον) meint er (der Prophet) die Gerechtigkeit, nämlich die durch Christus, ich meine die durch den Glauben an ihn, die den Gottlosen gerecht macht und von jeglichem Schmutz die damit Verunreinigten befreit, welche im Geiste heiligt und den herrlichen Ruhm der Sohnschaft verleiht.“[2]) Freilich ist dieser Begriff nicht durchgängig fixiert.

2. Nähere Bestimmung der geschaffenen Gnade nach der negativen Seite. Erstes Moment der Geisteswirkung ist die Sündenreinigung. Sie wird mitunter so stark betont, daß sie als einzige Wirkung der Taufe erscheint[3]), ähnlich wie bei Christus die Niederwerfung der Korruption in vorwiegender Weise hervortritt. Des öfteren stellt Cyrill Christus unter dem Bilde des reinigenden Feuers dar. Deswegen heißt

[1]) Glaph. in Ex. l. 3 (69, 504 b), in Is. 28, 22 (70, 640 b), in Mich. 4, 1—2 (71, 696 a), de ador. l. 17 (68, 1117 a), hom. pasch. 15 (77, 732 b). Man wird schließlich an eine ähnliche Appropriation denken müssen, wie wir sie mit den Begriffen Erlösung und Heiligung verbinden.

[2]) In Js. 51, 1, 2 (70, 1104/1105).

[3]) Glaph. in Lev. (69, 561), in Js. 26, 7, 8 (70, 573 a).

es: Dieser wird mit dem hl. Geiste und mit Feuer taufen (Matth. 3, 11), oder wie bei Malach. 3, 2, 3 geschrieben steht: Er ist wie schmelzend Feuer, .. er sitzet schmelzend und reinigend das Silber und reinigt die Söhne Levis ... wie Gold und Silber.[1]) Ähnlich wird Christus mit dem reinigenden Blei verglichen.[2]) Ein schönes Beispiel zur Charakterisierung dieser sündenreinigenden Tätigkeit Christi gibt der Prophet Oseas, der sich mit der Buhlerin Gomer verband und sie in dieser und durch diese Verbindung rettete und zu einem ehrsamen Weibe machte. „Die Geschichte zeichnet uns aufs schönste, wie uns der göttliche Logos, wo wir noch frevelhaft und unrein sind (*βδελεροῖς καὶ ἀκαρθάτοις οὖσιν ἔτι*) seine pneumatische Gemeinschaft verleiht.“[3]) Ähnlich verkehrte ja auch unser Herr Jesus in seinem irdischen Leben mit Zöllnern und Sündern, um sie zu heilen.[4])

Diese Reinigung ist natürlich nicht eine bloß äußere Schmutzablegung, sondern, wie aus den bisherigen Ausführungen schon hervorgeht, eine innere Reinigung des Geistes und Herzens, ganz abgesehen von der gleichzeitig erfolgenden übernatürlichen Umwandlung. Dagegen scheint eine Stelle zu sprechen, die sich mit der Rechtfertigung des getauften Sünders befaßt. Cyrill sagt im Kommentar zu Ps. 31, 1, 2: „Der erste Vers (‚glückselig, deren Sünden nachgelassen sind‘) paßt auf diejenigen, welche durch die Taufe Verzeihung erhalten haben. Ihnen wurden ihre Ungesetzlichkeiten abgenommen (*ἀφέθησαν*). Der zweite Vers (‚glückselig der, dem Gott die Sünde nicht angerechnet‘) geht auf diejenigen, welche reuiger Gesinnung sind. Deren Sünden werden durch Reue verhüllt (*ἐπικαλύπτονται*), indem der gute Gott sie gleichsam

---

[1]) In Luc. 12, 49 (72, 753a), de ador. l. 12 (68, 821), ibid. l. 6 (68, 448d).

[2]) De ador. l. 3 (68, 297d), in Zach. 5, 5—8 (72, 84d).

[3]) In Os. 1, 3 (71, 32, 33). Cyrill faßt die Propheteneheals historischen Vorgang.

[4]) L. c.

durch Vergessen verschüttet, so daß er sie nicht mehr sehen will. Denen, die nach der Nachlassung (in der Taufe) gesündigt, gewährt er keine zweite Nachlassung mehr, sondern eine Verhüllung der Sünden. Denn er verstattet ihnen, das Vorhergefehlte durch spätere gute Akte zu verhüllen."[1]) Ohne Zweifel klingt die Stelle eigentümlich. Aber wenn der Heilige sagt, daß es keine zweite Nachlassung mehr gibt, so meint er damit nur, daß solche Sünder keine zweite Taufe mehr empfangen können. „Wie man einem Soldaten, der den Schild weggeworfen hat und aus dem Kampfe geflohen ist, nicht mit zweiten Charakteren (*σημάντροις*) zeichnen darf, er muß vielmehr gestraft werden und für seine Feigheit Buße tun, auf dieselbe Weise dürfen diejenigen, welche wider eine so erhabene und wunderbare Gnade gesündigt haben, nicht mit der Gabe des zweiten Geistes geehrt werden, da die erste Gabe beiseite gesetzt worden, aber sie werden nunmehr den Strafen unterworfen."[2]) Daraus folgt, daß die Berufung und Charakterisierung zum Christen auch dem Sünder bleibe, jedoch ist in diesem Falle der Modus der Rechtfertigung ein anderer, er wird der Buße und Rekonziliation unterworfen[3]), was gleichsam ein Gutmachen und in diesem Sinne dann ein Verhüllen der Sünden ist. Immerhin bleibt die Äußerung auffällig. Man sieht ihr deutlich an, wie der Ausdruck „verhüllen" gepreßt wird. Als vereinzelt vermag sie keine Instanz gegen die sonst so entschieden und klar ausgesprochene Lehre der justificatio impii zu bilden, so wenig als die biblische Stelle vom Zudecken im Sinne einer Belassung der Sünden gedeutet werden müßte. Übrigens besagt der anderwärts[4])

---

[1]) In Psalm 31, 1, 2 (69, 865).

[2]) De ador. l. 6 (68, 413d, 416a).

[3]) Cf. de ador. l. 7 (68, 504b): „Die ihm durch Glauben nahe getreten sind . . . ., diesen schenkte er die Schulden, indem sie nichts bezahlten; denn er forderte von ihnen nicht Strafe für ihre Übertretungen . . ."

[4]) In Js. 43, 1, 2 (70, 884c).

gebrauchte Ausdruck „ἄφεσις καὶ ἀμνηστία“ am schönsten, in welchem Sinne man das Nichtanrechnen, Vergessen auch fassen kann, nämlich als Vergessen der schon nachgelassenen Sünden.

Die ganze Bedeutung des negativen Momentes spiegelt sich am schönsten in dem Vorgange der Heilung des Gichtbrüchigen. Christus rief ihm ohne weiteres zu: Deine Sünden sind dir vergeben. „Ja“, fragt Cyrill, „wenn jener von der Krankheit befreit zu werden wünschte, warum verkündet ihm Christus Sündenvergebung? . . . . Christus zeigt auf schöne Weise, daß er die Ursache der Krankheit und gleichsam die Wurzel des Leidens, d. h. die Sünde wegschneide; denn wenn diese ausgetrieben, die das Leiden verursacht, so muß die Krankheit zugleich mit ihr genommen werden.“[1]) In der Taufe werden freilich die Sündenfolgen nicht aufgehoben, aber die Sündhaftigkeit wird ihnen benommen, sie sind ihrer Wurzel nach bereits vernichtet.

3. Nach der positiven Seite hin ist die Heilswirksamkeit eine übernatürliche Zeugung aus Gott mittels des Geistes, wie wir solches vorbildlich bei der Menschheit Christi gesehen, die nicht vom Mannessamen gebildet worden ist. Wie erwähnt, geht sie zunächst auf die Seele und ihre geistigen Kräfte und qualifiziert sich inhaltlich als eine Verähnlichung mit dem zeugenden Prinzip, dem semen divinum, das eingepflanzt wurde. „Es werden die Menschen in Christus geformt durch die Teilnahme am hl. Geiste nach seinem (Christi) Bilde. Wenigstens schreibt der hl. Paulus an die Galater: „„Meine Kindlein, die ich wiedergebäre, bis Christus in euch geformt ist.““ Es wird aber Christus in uns gebildet, indem der hl. Geist uns eine Art göttlicher Gestalt einsenkt durch Heiligung und Gerechtigkeit. Denn so, so leuchtet in unseren Seelen der Charakter der Hypostase Gottes des Vaters auf, indem, wie gesagt, der hl. Geist durch

[1]) In Luc. 5, 18 (72, 565c, d).

heiligende Wirksamkeit nach ihm (Christus) umformt."[1]) In dieser Umgestaltung erlangen wir übernatürliches Sein und Leben in Gleichförmigkeit mit Christus. Darin liegen großartige Güter wie Aphtharsie, ewiges Leben, himmlische Freiheit, Reichtum, Herrschaft über Satan[2]), kurzum der Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit[3]). Der Gipfel hievon ist „die Würde der Bruderschaft und die hochbegehrenswerte Schönheit des Christo einwohnenden Adels"[4]), die Würde der Sohnschaft.[5]) Im einzelnen sind noch hervorzuheben: a) intellektuelle Wirkungen wie „Einzeugung einer vollen Erkenntnis (*τελεία μάϑησις*)"[6]), Umformung zur evangelischen Zucht (*παίδευσις*) und zum pneumatischen Wissen (*εἴδησις*)[7]), b) moralische Wirkungen: Was der Person Charakter und Wert gibt, nämlich Gesinnung und Wille, wird anders[8]), wir erfahren eine „Umwandlung vom fleischlichen zum reinen Denken, zum Wandel im Geiste, wie Paulus sagt."[9])

Präzisiert man diese kreatürlichen Heilswirkungen näher, so sehen wir:

1) Der Mensch erlangt hiedurch eine übernatürliche Heiligungsqualität (*ποιότης ἐν ἁγιασμῷ*)[10]);

2) diese Heiligung ist nicht etwa bloß eine ethische oder intellektuelle, die nur den Willen affizierte oder dem Intellekte

---

[1]) In Js. 44, 21, 22 (70, 936 b).

[2]) In Luc. 10, 23 (72, 676 a), thes. ass. 33 in fin. (75, 572 a).

[3]) Adv. Nest. l. 3, c. 2 (76, 128, 129).

[4]) L. c.

[5]) L. c., cf. in Joan. 17, 3 (74, 488 a).

[6]) In Joan. 14, 25, 26 (74, 301 c).

[7]) In ep. II ad Cor. 3, 18 (74, 929 c).

[8]) De trin. dial. 1 (75, 673, 676): *ἡ προς Θεον ἐμφέρεια . . . οἱονεί πως ἐν τῷ πράγματι καὶ ἐν τῇ τῶν τρόπων ποιότητι.*

[9]) In Zachar. 13, 1 (72, 229 a).

[10]) Homil. pasch. 10 (77, 617 d): *Πνεῦμα συμμόρφους ἡμᾶς ἀποτελοῦν Χριστῷ διὰ τῆς ἐν ἁγιασμῷ ποιότητος. Ποιότης* ist der technisch philosophische Ausdruck für ein besonderes akzidentelles Sein der Substanz eines Dinges. Freilich wird der Ausdruck öfters für das Wesen des hl. Geistes gebraucht (vgl. oben S. 15), allein mit dem bezeichnenden Beisatz *ὥσπερ τις*.

einen besonderen Inhalt gäbe. Das wäre, rationalistisch gefaßt, nur eine Entwicklung oder Erhöhung innerhalb der eigenen, natürlichen Sphäre, oder, würde sie auch übernatürlich gefaßt werden, so hätten wir für eine solch ethische Ordnung keine entsprechende physische Grundlage, ähnlich wie dies bei einer bloß ethischen Auffassung der Inkarnationswirkungen wäre.[1]) Die Heiligung trifft vielmehr das ganze Wesen der Seele mit all ihren Kräften. Allerdings nach außen hin tritt dies vorerst nur in der veränderten Betätigungsweise der zwei Seelenkräfte, „im besseren Tun und Denken"[2]) in die Erscheinung.

3) Diese Heiligung des ganzen menschlichen Wesens hat einen völlig neuen Zustand im Menschen zur Folge. „Das Pneuma versetzt diejenigen, in welche es gekommen ist und in welchen es sich niedergelassen hat, in einen anderen Zustand (ἕξις = habitus) und formt sie zur Neuheit des Lebens um."[3]) Nicht genug kann Cyrill auf diese neue Lebenszuständlichkeit hinweisen. Solche sind mit einem Worte „ganz andere Menschen (ἕτεροι ἐξ ἑτέρων)."[4]) Der Ausdruck ἕξις, welcher zur Bezeichnung dieser Heiligung gebraucht wird[5]), weist schon darauf hin, daß der Seele wirklich eine höhere Beschaffenheit innerlich und formell inhärent werde, vermöge deren der Mensch zu sich und zu Gott auf ganz bestimmte, neue Weise sich verhält.

4) Der ganze Vorgang, den die Einsenkung dieser neuen Lebensqualität hervorruft, ist der einer wirklichen Umschaffung und Umgebärung. Die dementsprechenden Ausdrücke sind:

---

[1]) Vgl. oben S. 123.

[2]) De trin. dial. 1 (75, 676 b): *ἐκ προαιρέσεως μοχθηρᾶς* (aus der schlechten Willensrichtung) *ἐπὶ τὸ ἑλέσθαι δρᾷν καὶ φρονεῖν τὰ ἀμείνω μεθορμιζόμενοι.*

[3]) In Joan. 16, 6, 7 (74, 433 d).

[4]) In Js. 54, 4, 5 (70, 1200 a), cf. Glaph. in Num. (69, 613 d).

[5]) Vgl. thes. ass. 11, ass. 20 (75, 141 a, 336 b), de ador. l. 17 (68, 117 b) u. v. a. St.

μετασχηματισμός, *μετάπλασις*, *μεταχαλκεύειν*[1]); *μεταστοιχειοῦν* (transelementare)[2]), *μεταχωρεῖν*[3]), *μετακίνησις*[4]); *ἀναμορφεῖσθαι*, *ἀναπλάττεσθαι*, *ἀνατίκτεσθαι*.[5]) Selbstverständlich bedeutet das keine substantielle Umwandlung im Sinne einer Neuhervorbringung, sondern lediglich eine akzidentelle, was zu wiederholtenmalen erörtert wird. Der Ausdruck ‚schaffen (*κτίζειν*)', bemerkt Cyrill, findet in der Schrift verschiedentlich Verwendung: a) von bereits existierenden, b) von noch nicht existierenden Dingen. Hier ist es Überführung zum Sein, dort aber bloß Umwandlung von dem einen in den anderen Zustand (*ἡ ἔκ τινος ἑτέρου πρὸς ἕτερόν τι μετάστασις*), wie eine Unmenge Bibelstellen beweist.[6]) Nur letztere Umwandlung ist gemeint.

II. Die ungeschaffene Gnade und Heiligung.

1. Die reale Gnadeneinwohnung Gottes in der begnadigten Kreatur. Den Abschluß und Gipfel aller Heilsmitteilung pneumatischer Art bildet die Sendung des hl. Geistes und des Sohnes, sowie die Einwohnung des sendenden Vaters in die Herzen der Begnadigten. Wie bei der Mitteilung des Geistes an Adam und an die Apostel, handelt es sich auch hier um ein Kommen und Wohnen Gottes auf substantielle, reale Weise, d. h. der hl. Geist wie die ganze trinitarische Gottheit ist in uns nicht etwa bloß ihrer Wirksamkeit und Kraft, sondern ihrer ganzen Substanz nach gegenwärtig. In diesem Sinne heißen die Gläubigen *θεόφοροι*[7]), *πνευματόφοροι*[8]), „Tempel des seienden und sub-

[1]) Homil. pasch. 10 (77, 621 a), hier werden die drei genannten Ausdrücke verwertet.

[2]) De trin. dial. 7 (75, 1113 a).

[3]) In Zachar. 13, 2 (72, 229 b).

[4]) Ibid. 13, 1 (72, 229 a, b).

[5]) In Joan. 3, 5 (73, 244, 245).

[6]) Thes. ass. 15 (75, 261, 263), in Js. 54, 16, 17 (70, 1216).

[7]) Adv. Nest. l. 4 (76, 172 d), explic. XII cap. an. 5 (76, 304 d).

[8]) Thes. ass. 34 (75, 576 c): *αὐτὸς* (sc. *Θεὸς*) *ἐν ἡμῖν διὰ τὸ Πνεῦμα φορεῖν*, cf. psalm. 46, 9 (69, 1056), siehe oben S. 161, 171.

sistierenden Pneumas"[1]) und „man irrt von der Wahrheit nicht ab, wenn man die Seele eines jeden Heiligen ein Gefäß (ἀγγεῖον, σκεῦος) des hl. Geistes nennt."[2]) Ganz besonders wird der hl. Geist als Siegel betrachtet. „Wir sind mit dem hl. Geiste zur Gerechtigkeit und Heiligung besiegelt."[3]) Darunter wird nicht bloß eine geschaffene Gnadenwirkung verstanden, sondern eine Besiegelung, welche mit dem Besitze der Person des hl. Geistes gegeben ist. Denn „wie in Wachs prägt er sich den Herzen derer, die ihn aufnehmen, unsichtbarerweise nach Art eines Siegels ein durch die Teilnahme an sich und durch die Verähnlichung mit sich (διὰ τῆς πρὸς ἑαυτὸ κοινωνίας τε καὶ ὁμοιώσεως), indem er die Natur zum ursprünglichen Bilde umzeichnet und den Menschen wiederum nach dem Bilde Gottes darstellt . . ."[4])

Übrigens bedarf es für die Tatsache einer realen Gnadeneinwohnung Gottes keines langen Beweises. Sie unterliegt, wie schon aus früher angeführten Stellen hervorgeht, nicht dem mindesten Zweifel. Mit Recht sagt Petavius unter Anführung einer Menge Stellen aus unserem Kirchenlehrer: Cyrillus vero passim et omnibus fere in libris idem testatur (de trin. l. 8, c. 4, n. 8).[5]) Nur auf einen Punkt möchten wir speziell hinweisen: wie bei der substantiellen Heiligung Christi dargetan worden, heißt es von Christus, daß er in der hypostatischen Verbindung die Menschheit mit dem hl. Geiste geheiligt habe, und zwar in wirksam vorbildlicher Weise, damit auch wir den Geist empfangen und besitzen. Das ist der innerste Grund, warum die Verbindung der Gottheit mit dem Gerechtfertigten und Gläubigen in Weise der Inhabitation so real aufzufassen ist, weil wir nur so auf Gnadenwege das nachbildlich werden, was Christus

---

[1]) De trin. dial. 7 (75, 1089 c).
[2]) In Joan. 5, 35 (73, 401 c), in Luc. 22, 8 (72, 905 a).
[3]) In Joan. 16, 8—11 (74, 437 d).
[4]) Thes. ass. 34 (75, 612 a).
[5]) Ebenso Thomass. de incarn. verb. l. 6, c. 10, bes. n. 7.

in sich durch hypostatische Verbindung der Menschheit mit der Gottheit vorbildlich geworden ist. Das führt uns wiederum zum ursprünglichen Zustande zurück, wo nach der freien Schöpfungsidee Gottes Adam (die Menschheit) mit Gott verbunden war per filium in spiritu. Der Gedanke, wie Gott bei seiner Unermeßlichkeit und Wesensallgegenwart den Kreaturen noch derart einwohnen könne, bietet Cyrill keine Schwierigkeiten.[1]) Er ist sich darüber klar, daß Gott nicht bloß als Ursache schöpferisch allen Dingen einwohne, sondern daß es daneben noch eine andere, höhere Weise seiner Gegenwart in den Gerechten geben könne.[2])

2. Die Einwohnung der drei göttlichen Personen. Kein Zweifel besteht, daß uns in der Gnadenverleihung die Hypostase des hl. Geistes mitgeteilt werde, nicht etwa der göttliche Geist im allgemeinen als geistige Substanz; ebenso wenig, daß die Einwohnung der ganzen Trinität überhaupt gelehrt werde. „Es wohnt in uns durch den Geist die Fülle der hl. und wesensgleichen Dreiheit.“[3]) Schwierig ist nur die Frage: Hat Cyrill das durch Gnadeneinwohnung entspringende neue Verhältnis der vernünftigen Kreatur zu Gott irgendwie als der Person des hl. Geistes eigentümlich (proprium) erklärt oder nicht? Da der Heilige seiner Ausdrucksweise nach zwischen Proprietäten und Appropriationen nicht scheidet und letztere oft wie Proprietäten erscheinen, konnten Mißdeutungen entstehen.

a) Die inhabitatio ist nach unserem Kirchenlehrer kein proprium Spiritus sancti in dem Sinne, als würde der hl. Geist allein direkt und unmittelbar in besonderer Weise dem Menschen ein-

---

[1]) Eigentümlicherweise sagt Kohlhofer, de sanctificatione etc. pg. 31, diesbezüglich: non modica, etsi sola fere difficultas opponitur.

[2]) Cf. in Michaeam 5, 5, 6 (71, 717c): *κατοικεῖ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ ὥσπερ τινὰ πόλιν ἰδίαν ἐποιήσατο Χριστός, καίτοι τῇ τῆς θεότητος φύσει τὰ πάντα πληρῶν.* Ähnlich wird diese Einwohnung immer als eine neue gegenüber der Einwohnung per essentiam hervorgehoben

[3]) Quod unus sit Christus (75, 1316a).

wohnen und wäre irgendwie causa proxima et formalis der Kindschaft, während die anderen Personen nur in dem allgemeinen Sinne inhabitierten, sofern sie der Substanz nach in und mit der Gottheit des Geistes gegenwärtig oder soferne sie in und mit dem Geiste zusammen wirkendes Prinzip aller Gnade wären. Solcherart war die Ansicht des Petavius (de trin. l. 8, c. 6, bes. n. 6—8). Er beruft sich hierbei besonders auf Cyrill von Alex., daneben auch auf Basilius, Eulogius und Johannes Damaszenus. Wie man diese Meinung überhaupt für eine Reihe griechischer Väter geltend machte[1]), so hat auch Kohlhofer in seinem erwähnten Schriftchen dies bei Cyrill getan (pg. 32). Unter den Neueren stimmen Scheeben[2]), Schell[3]) und P. Ramière[4]) dem Petavius ganz oder teilweise zu. Der große Dogmenhistoriker stützt sich hiebei vornehmlich auf drei Gründe: 1) Der hl. Geist ist donum Patris et Filii und wird als solches dem Menschen verliehen. Weil das donum esse, donari posse eine spezifische Eigentümlichkeit des hl. Geistes ist und er in dieser Eigenschaft uns geschenkt wird, ist die Verbindung, welche er mit unserer Seele eingeht, eine ihm speziell zugehörige (l. c. n. 6). Scheeben modifiziert diesen Grund in folgender Weise: Weil die Union unserer Seele mit Gott durch Vermittlung des hl. Geistes geschieht, ist der hl. Geist das Band, welches die Seele mit der Trinität verbindet, so daß solcherweise die Union der Seele mit Gott direkt und unmittelbar mit der dritten Person er-

---

[1]) Für Irenäus vgl. Körber J., S. Irenaeus de gratia sanctificante, Wirceburgi 1865, pg. 77 sqq.; für Basilius Scholl E., die Lehre des hl. Basilius von der Gnade, Freiburg 1881, S. 175 ff., bes. 198 ff. Desgleichen G. Scholz, de inhabitatione Spiritus. s. 1856. Für Cyrill v. Jerusalem behauptet dies Touttée, diss. III, 143 (M. 33, 177) mit Verweis auf catech. 16, 17 de Spiritu sancto. Alle fast durchweg unter ausdrücklicher Berufung auf Petavius.

[2]) Vgl. Mysterien des Christentums, § 28—30, bes. S. 152 ff.

[3]) Vgl. das Wirken des dreieinigen Gottes, 1885, S. 471 ff. Kath. Dogmatik, 2. Bd. 1890, S. 84 ff.

[4]) Cf. Froget, de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, 12. edition, Paris 1901, pg. 470.

folgt und erst hiedurch in Kraft der Identität der Natur mit den andern zwei Personen. 2) Der hl. Geist ist in besonderer Weise *ἁγιασμός*, *ἁγιαστική* sive *τελειωτικὴ δύναμις*, qua angeli hominesque sancti fiunt ac justi. Mit Berufung auf Basilius wird ausgeführt, daß dies eine Charaktereigentümlichkeit sei so gut wie beim Vater die paternitas und beim Sohne die filietas. Deshalb müsse auch der hl. Geist im Werke der Heiligung eine besondere Rolle innehaben im Unterschiede von den übrigen Personen (n. 7). 3) Cyrill sagt liber 34 thesauri[1]) in Betreff der Heiligung: Spiritum sanctum *αὐτουργὸν ἐν ἡμῖν*, eine Bezeichnung, die durchaus nahelegt: personale id esse munus, quod Spiritus s. propria quadam quamvis ignota ratione in nobis sanctificandis obire dicitur (n. 8).

Was letzteres Zitat betrifft, so ist die Verwertung des *αὐτουργόν* im Sinne einer dem hl. Geist spezifischen Wirksamkeit und Einwohnung unzutreffend, da an jener Stelle nur die Gottheit des Geistes bewiesen werden soll, nämlich daß derselbe nicht durch geliehene, sondern durch wesenhaft eigene Kraft wirke. Daß dies aber eine propria relatio bedeute, der Gedanke liegt Cyrill völlig ferne.[2])

Ist nun die Heiligung, terminative gefaßt, wirklich ein proprium Spiritus s.? Der hl. Geist wird zwar bei unserem Kirchenlehrer als Gabe an die Menschen dargestellt, als derjenige, durch welchen Vater und Sohn im Gerechten wohnen und wirken, es wird ihm die Heiligung zugeteilt. Aber weil dies dem Personalcharakter des Geistes entspricht, folgt deshalb noch nicht, daß die Gnadeneinwohnung auch sein proprium sei. Im Gegenteil erscheint als Zweck der Geistes-

---

[1]) M. 75, 597 c: *αὐτουργον το Πνεῦμα ἐν ἡμῖν, ἀληθῶς ἁγιάζον καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸ συναφείας.*

[2]) L. c. Der Stelle geht unmittelbar voraus: *εἰ γὰρ οὐκ αὐτουργε το Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν ἡμῖν, οὐδὲ τοῦτό ἐστι κατὰ φύσιν* (sc. *ἁγιάζον*), *μετοχικῶς δὲ καὶ μεταληπτικῶς ἁγιασμοῦ πληρούμενον παρὰ τῆς θείας οὐσίας εἰς ἡμᾶς ἐκπέμπει τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ χάριν, πρόδηλον ὅτι διὰ κτίσματος ἡμῖν ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διηκονήθη χάρις.*

sendung bei Cyrill nicht etwa die Mitteilung des donum schlechthin, auch ruht der Ton nicht ausschließlich auf dem hl. Geist als dem vermittelnden Bande, vielmehr geht die ganze Betrachtungsweise bezüglich der Heiligung immer von dem Gedanken aus: Christus der Mittler wohnt und wirkt in uns durch den Geist und verbindet uns durch sich mit Gott dem Vater, der seinerseits durch den Sohn in uns Wohnung nimmt. Daraus ergeben sich eine Reihe Folgerungen:

Die oftmalige Redeweise: der Sohn wohnt in uns durch den Geist, der Vater durch den Sohn im Geiste — betrifft nur die Ordnung der Einwohnung und zeigt an, daß der Sendende mit dem Gesendeten in die Kreatur eintrete.[1]) Aus der Unzahl Stellen seien wegen der Wichtigkeit dieses Punktes mehrere angeführt:

Vom Sohne heißt es mit Bezug auf den Geist: „Geschickt hat uns Christus vom Vater im Himmel den Geist, durch den und in dem er mit uns ist und in uns wohnt.“[2]) „Der Logos wohnt in unseren Herzen durch den Glauben, und nachdem wir seinen göttlichen Geist erlangt, haben wir ihn in uns selber.“[3]) „Christus wohnt den Seelen der Heiligen ein und, wie Johannes sagt, daran erkennen wir, daß er in uns ist, aus dem Geiste, den er uns gegeben hat (1. Joh. 3, 24).“[4]) „Sie (die Apostel) haben ihn (Christus) durch den Geist *ἐνοικοῦντά τε καὶ ἐγκυλισμένον* (= eingewickelt).“[5])

Vom Vater aber heißt es mit Bezug auf den Sohn: „Durch den Sohn wird mittels des Geistes alles zum Vater, aus dem er (der Sohn) ist, zurückgeführt.“[6]) „Es wohnt

---

[1]) Ähnlich auch Froget l. c., pg. 473.

[2]) De trin. dial. 7 (75, 1093 b).

[3]) In Js. 40, 6—8 (70, 805 a).

[4]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29 c).

[5]) In ep. II ad Cor. 2, 15 (74, 925 c), cf. Glaph. in Num. de vacca ruf. (69, 625 c).

[6]) In Joan. 17, 18, 19 (74, 541 d).

Christus selber (im Gläubigen) ein, durch den hl. Geist, indem er den Gläubigen durch seine Person mit Gott Vater zur geistigen Verwandtschaft verknüpft."[1])

Was von der Ordnung und Einwohnung, das gleiche gilt auch von der Wirksamkeit der Einwohnenden, indem Christus und der Vater durch Christus in und mit dem Geiste tätig sind. Darum heißt der Geist, wie wir gesehen, Energie des Sohnes und Vaters, wodurch diese heiligen und zu Kindern Gottes machen. Allerdings lauten manchmal die Ausdrücke derart, daß man glauben möchte, die Wirkungen, welche der Geist in uns hervorbringt, seien ihm auch eigentümlich und erst mittelbar seien Sohn und Vater beteiligt. Allein ebenso offensichtlich ist die Lehre ausgesprochen: Wie Christus durch den Geist in uns wohnt, so ist er es auch, der durch den Geist und im Geiste uns transformiert. „Der Logos führt mittels des Geistes zu übernatürlicher Gnade empor und schmückt mit göttlichen Ehren diejenigen, in welche er gekommen."[2]) Christus ist es, „der diejenigen, die ihn durch den hl. Geist aufnehmen, sich konform macht"[3]), „der die an ihn Glaubenden in seine Form umgestaltet."[4])

Als Resultat ergibt sich: Wie der Geist der Abschluß des göttlichen Lebensprozesses in der Trinität und Ausdruck der göttlichen Natur ist (vgl. oben S. 13), so ist er auch nach außen diejenige Person, welche den Eintritt der Gottheit in die Kreatur vermittelt. Durch den Geist und im Geiste ist die Natur der Gottheit in uns, und zwar in der Weise, daß der ganze Einwohnungsprozeß sich als ein Aufsteigen vom Geiste als dem Bilde des Sohnes zum Sohne, vom Sohne als dem Bilde des Vaters zum Vater darstellt. „Wer das

---

[1]) Ibid. 17, 26 (74, 577a).
[2]) In Joan. 10, 34 (74, 25d).
[3]) Ibid. 8, 42 (73, 885a).
[4]) Ibid. l. c. (73, 884d).

Bild des Sohnes, d. h. das Pneuma, aufgenommen, der hat in allweg durch dasselbe den Sohn und mit ihm den Vater." [1])

Das Einwohnungsverhältnis ist demnach nicht einer Person eigentümlich, sondern immer auf alle drei Personen bezogen. Das ist auch anderwärts mit größter Entschiedenheit ausgesprochen. So sagt Cyrill: „Nicht wie z. B. Gesundheit und Krankheit (als konträre Dinge) unter sich differieren und, wie die Natur der Dinge zeigt, nur eines hievon im Menschen sich halten kann, so ist es bei Vater und Sohn. Denn es wohnt in einzelnen der Vater, es wohnt aber auch ein der Sohn. Und nicht wie jene in ein und demselben (Menschen) unvereinbar sind und nicht subsistieren können, so ist es bei Vater und Sohn. Denn, so spricht Christus, wir, ich und der Vater, werden kommen und Wohnung bei ihm bereiten (Joh. 14, 23)". [2])

b) Wenn auch alle drei Personen der Kreatur in eigentlichem Sinne einwohnen, wie denkt Cyrill den Modus der Einwohnung einer jeden Person? In Betracht kommt folgende, wenn auch nicht abgerundete Stelle im dritten Dialog de trin. (75, 837). Cyrill, im Zwiegespräch mit seinem Freunde Hermias, erörtert im Vorausgehenden die Gottheit des Sohnes und fährt dann fort: „Soll nicht die Macht, in Söhne umzuschaffen, als eine physische Energie dem Sohne zugeteilt werden, und dies, wie ich glaube, nur aus dem Grunde richtig und unanfechtbar sein, weil er ja der Sohn ist [das Sohnsein sein Charakter ist]? Herm. Gut, was folgt hieraus? Cyr. Wir müssen bei richtiger und genauer Erwägung zugeben, daß die Einwohnung des Vaters nichts anderes wirke, sondern sich so vollziehe, wie man auch vom Sohne das, was durch ihn erfüllt wird, annimmt. Denn als Vater durchweg und

---

[1]) Thes. ass. 33 in fine (75, 572a).

[2]) Ibid. ass. 8 in fine (75, 108d), cf. in Joan. 14, 23 (74, 289d): *κατοικήσαντος ἐν ἡμῖν τοῦ Σωτῆρος ... διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, συνέσται δήπου πάντως καὶ ὁ γεννήσας αὐτόν.*

nicht als Sohn stellt der Vater denjenigen dar, in dem er zu wohnen beschlossen und (beschlossen), ihn in sein Bild umzuformen [wie der Sohn nach seinem Charakter zu Söhnen umgestaltet]. Herm. Aber sollen wir annehmen, daß das göttliche Ebenbild, mit welchem die menschliche Natur ausgestattet ist — denn nach dem Bild und Gleichnis Gottes sind wir gemacht —, bloß in Ähnlichkeit mit dem Sohne bestehe, oder sollen wir obendrein zum Sohne hinzu den Vater nehmen und sagen, daß wir nach der ganzen göttlichen Natur gebildet sind, wenn wir auch Söhne heißen ...? Cyr. Aber, Teuerster, glaubst du nicht, man müsse die Sache so fassen, daß die ganze Idee unseres Glaubens in diesem Punkte einerseits auf die eine Natur der Gottheit geht, wie sie in drei Hypostasen subsistiert, welche einander konform und gleichheitlich sich zur einen höchsten Schönheit einen, nach welcher auch wir gebildet sind nach Maßgabe der Schrift, daß wir aber auch anderseits zur Sohnschaft besiegelt sind durch den Sohn im Geiste. Denn Bild des Sohnes ist die *υἱότης*, des Vaters die *πατρότης*. Also sind wir Söhne wegen der Sohnschaft, Bild und Gleichnis Gottes aber sind wir, weil im Anfange so umgestaltet zur ganzen höchsten Natur." Aus dieser Stelle und aus ähnlichen[1]) geht mit Sicherheit die Tatsache hervor, daß jede Person dem Gerechtfertigten auf eine ihr entsprechende Weise einwohnt, indem

[1]) Cf. in Joan. 6, 45 (73, 556b): "Und dies (daß der Geist der Wahrheit in alle Wahrheit einführen werde) sagen wir, nicht als ob wir eine Spaltung zur Besonderheit und eine allseitige, förmliche Scheidung einführen würden, dadurch daß wir den Vater vom Sohne und den Sohn vom Vater und auch den hl. Geist vom Vater und Sohn abtrennten, sondern da eben in Wirklichkeit eine Gottheit besteht, so wird auf solche Weise das, was einer jeden Person zugehört und in besonderer Weise zugegeben erscheint, vom Standpunkt der hl. und wesensgleichen Dreiheit ausgesagt, da wir der Ansicht sind, daß Wollen wie Wirken der ganzen Gottheit angehört. Denn es wirkt durch sich in ungeteilter Weise die göttliche und ungetrennte Natur alles, was die eine Form der Gottheit betrifft, mag auch jede der in Betracht kommenden Personen für sich bestehen ..."

sich jede nach ihrer Eigentümlichkeit in die Seele einprägt: der Vater in seiner spezifischen Eigentümlichkeit der *πατρότης*; der Sohn in der *υἱότης* als Bild des Vaters; vom hl. Geist ist an mehrfachen Stellen ausgeführt, daß er in seiner Charaktereigenschaft als „Bild des Sohnes“ „diejenigen, welchen er einexistiert, dem Bilde des Vaters, d. h. dem Sohne, gleichförmig mache.“[1]) Das ganze Verhältnis der Einwohnung aber und die darin entwickelte Wirksamkeit gehört wie alles göttliche Wirken nach außen der ganzen Natur der Gottheit an und ist somit ein allen Personen zukommendes Verhältnis, wenn auch verschieden zukommend. So ist die Einwohnung wiederum nichts anderes als ein Abbild des innergöttlichen Lebensprozesses. Wie derselbe trinitarisch ist und doch wieder ein Prozeß, so ist auch hier ein Heiligungsverhältnis, aber eine Dreiheit in der Bestimmung für die einzelnen Personen in der Weise des Besitzes der übernatürlichen Erhebung.

c) So bestimmt die Einwohnung der drei Personen nach ihren persönlichen Eigentümlichkeiten gelehrt ist, ebenso bestimmt tritt nach einer Seite hin auch die Einwohnung des Sohnes wie das ganze Verhältnis der begnadeten Kreatur zu Christus hervor, so stark, daß man mit dem nämlichen Rechte, womit die Einwohnung als ein proprium Spiritus erklärt werden will, sie als ein proprium Filii betrachten könnte. Schon aus den oben zitierten Stellen[2]) war ersichtlich, von welcher Bedeutung die Einwohnung des Sohnes und die Nachbildung der Sohnschaft ist. Ins Gewicht fällt ferner das ganze System Cyrills: Christus der Menschgewordene ist homogenes Prinzip, der alle sich möglichst konformiert, also auch nach der Einwohnung des Logos. Die ganze Darstellung der zwei Gnadenformen in ihrer parallelen

---

[1]) In Joan. 17, 18, 19 (74, 541 d), thes. ass. 33 in fine (75, 572 a), homil. pasch. 10 (77, 617 d, 620 a, 624 c).

[2]) Man vergleiche bloß die zitierte Dialogstelle!

Gestaltung weist darauf hin. Daß bei der Eucharistie eine besondere Einigung mit Christi Leib erfolgt, ist klar. Soll die Parallele, welche sich aus der Auffassung von der doppelten Einigung mit Christus ergibt, nicht verloren gehen, so müssen wir die Einigung mit Christus auch nach der göttlichen Seite hin, wie sie in der pneumatischen Union erfolgt, irgendwie betonen. Auch brachte es die Leugnung der Gottheit und Menschheit Christi mit sich, daß um so mehr die Einwohnung des Logos im Begnadigten hervorgehoben wurde.[1]) Wenn man sonst bedenkt, daß die Gläubigen in der Taufe Christus anziehen, daß Christus dort verweile, wo das Wasser der Taufe hingekommen[2]), daß die hl. Taufe Christo zugehörig[3]), daß Christus der persönliche Friede sei[4]), ferner die oftmalige Berufung auf Gal. 4, 19: Meine Kindlein, die ich wiedergebäre, bis Christus in euch formiert werde[5]), und auf Röm. 8, 29: die er (Gott) vorausgewußt, hat er auch vorausbestimmt, gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes[6], ferner daß in diesem Sinne Christus geradezu Siegel benannt werde[7]), — so muß die Stellung Christi in der pneumatischen Einwohnung eine ganz besondere sein.

Wie wird aber auf der einen Seite die Einwohnung der drei Personen, auf der anderen die besondere Betonung der Einwohnung Christi erklärlich? Ganz abgesehen von der Einwohnung Christi als des Menschgewordenen[8]), ist wohl

---

[1]) Vgl. adv. Nest. l. 4, c. 2 (76, 175d), explic. XII capit. an. 5 (76, 304).

[2]) In Luc. 22, 8 (72, 904d).

[3]) In Joan. 19, 32—37 (74, 677b).

[4]) In Js. 26, 12, 13 (70, 580).

[5]) Z. B. de trin. dial. 3 (75, 808), in ep. II. ad Cor. 1, 21, 22 (74, 924).

[6]) De trin. dial. 3 (75, 808).

[7]) Ibid. l. c. (75, 808c).

[8]) In der pneumatischen Einigung wird die Einwohnung zunächst nach der göttlichen Seite gedacht, darum können wir sie insofern auch nicht als ein eigentliches proprium erklären.

die ganze Mittel- und Mittlerstellung Christi (des Logos) in der göttlichen Wirksamkeit nach außen in Betracht zu ziehen, wie sich alles vollzieht a Patre per Filium in Spiritu. Wir haben nach außen die Sendung des Geistes und des Sohnes, aber wie in der innergöttlichen Sendung[1]) der Hervorgang des Sohnes maßgebend und bestimmend auch für die zweite Produktion ist, so ist es auch in der Nachbildung, nur daß dort das Verhältnis entwickelnd, hier rückläufig aufsteigend ist. Die Sendung des Geistes zielt nur auf die Sendung des Sohnes ab, und letzteres Bild, die Sohnschaft, soll in uns herausgebildet werden. Deshalb sehen wir durchgehends, wie in der Einwohnung der Geist nicht für sich, sondern als Geist des Sohnes gespendet wird, um die Kreatur nach dem Sohne umzugestalten.[2]) Mit und in diesen zwei Produktionen dehnt dann auch der Vater seine Vaterschaft über uns aus.

Nur so dürfte es möglich werden, die pneumatische Einigung, obwohl sie allen drei Personen zukommt und keiner als eigentliches proprium vindiziert wird, doch als eine Christuseinigung besonders hervorzuheben und sie der eucharistischen Einwohnung parallel zu stellen, ferner diese pneumatische Einigung als die engste Nachbildung des hypostatischen Verhältnisses in Christo aufzufassen. Was die Menschheit in der hypostatischen Verbindung hat, hat sie hier in der moralischen durch die besondere Stellung Christi, wie sie immer festgehalten wird. „Seiner (Christi) teilhaft geworden durch den hl. Geist, sind wir durch ihn mit Gott dem Vater geeint."[3]) So qualifiziert sich die pneumatische

---

[1]) Die Sendung durch ewige Generation wird im Anschluß an Schriftausdrücke (mitti a Deo, exire a Patre) des öfteren im Verhältnisse zur zeitlichen Sendung hervorgehoben, cf. in Joan. 3, 34; 7, 16 (73, 277, 660), ibid. 16, 26, 27 (74, 464).

[2]) „Das Pneuma ordnet zu Söhnen (*τὸ υἱοὺς κατατάττον Πνεῦμα*)", so in Joan 17, 18, 19 (74, 545a), cf. hom. pasch. 10 (77, 620).

[3]) Glaph. in Exod. l. 3 (69, 517b).

Einigung als eine Christusverbindung, der die somatische an die Seite treten kann. Alles das ist unter dem donum Spiritus sancti nach seiner substantiellen Seite hin zu verstehen.

3. Charakter des durch Einwohnung im Gerechten entstehenden Verhältnisses der Kreatur zu Gott. Welcher Art ist das durch Einwohnung entspringende Verhältnis zwischen Gott und der Kreatur? Wir haben bei den betreffenden Äußerungen Cyrills vielfach auch auf den christologischen Gegensatz Rücksicht zu nehmen. Gerade gegenüber Nestorius, welcher die beiden Bestandteile des Erlösers, den göttlichen und menschlichen, so stark schied, daß er sie durch eine moralische, wenn auch höchst innige Einigung[1]) als zwei Hypostasen konstruierte, mußte dieser Punkt besonders in Betracht kommen. Drei Gedanken sind zu beachten:

a) Die Einigung, welche durch Einwohnung erfolgt, ist keine physische wie in der Inkarnation, wo die zwei Naturen ohne Vermischung sich in der einen göttlichen Hypostase zu einem physischen Ganzen einen. Die beiden mittels Gnadeneinigung verbundenen Substanzen behalten ihre Natur und Person selbständig bei. Das Schlagwort Cyrills ist bekanntlich: In Christus haben wir eine *ἕνωσις φυσική*, beim begnadeten Menschen eine *ἕνωσις σχετική*. So erklärt er selber gegenüber Theodoret: „Deswegen wird die Einigung von uns eine physische genannt, um die unreale und schetische Einigung auszutreiben, welche auch wir durch Glauben und Heiligung erlangt haben, weil wir der göttlichen Natur teilhaft geworden ...“[2]) Demnach ist die beiderseitige Einwohnung wesentlich verschieden. Dort ist es ein wirklicher, innerer Besitz, hier ein bloßes Teilehmen. „Wenn man von Christus sagt, daß er uns ein-

---

[1]) Adv. Nest. l. 2, c. 8 (76, 93): *ἄκρα συνάφεια*, apolog. contr. at. an. 11 (76, 372a): *τὸ τῆς ἑνώσεως ἄκρον*, cf. ibid. an. 4 (76, 336a). Auch Cyrill bediente sich hie und da dieser Redewen- it Bezug auf Christus, vgl. homil. pasch. 17 (77, 781a).

[2]) Apolog. contr. Theodor. an. 3 (76, 408c).

wohne, so bewirkt er die Einwohnung als schetische, nicht aber [ist es so], wenn von Gott gesagt wird, er habe in Christus gewohnt; denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit, nicht durch Teilnahme oder einfache *σχέσις*, gleichsam wie wenn die Sonne leuchtet oder das Feuer die in ihm liegende Wärme anderen Dingen mitteilt . . ., sondern das ist eine Einwohnung durch wahre Einheit [zu einem untrennbaren substantiellen Ganzen]." [1]) Wäre eine solche Gnadeneinwohnung Menschwerdung, dann wäre eine vielfache Inkarnation Gottes in der Natur vorhanden. [2])

Entsprechend der Einigung als einer moralischen wird das Verhältnis regelmäßig *σχέσις* [3]), *σχέσις καὶ μέθεξις* [4]) genannt, oder die verschiedentlich bezeichnete Verbindung wird als *σχετική*, *σχετικῶς* [5]) charakterisiert. In diesem Sinne heißen wir Tempel und Gefäße Gottes. [6]) Allerdings wird auch Christus Tempel genannt, aber was von ihm aufgenommen worden, ist ihm eigen und als eins mit ihm zu erachten. [7]) Ähnlich lauten die Ausdrücke für Verleihung des Geistes (*ἐνοικίζειν* [8]), *ἐντιθέναι* [9])) oder für das Sein des Geistes in uns (*ἐνοικεῖν*). [10]) Zwar heißt es auch vom menschgewordenen Logos: „er nahm in uns Wohnung (*ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*)", aber nur um nicht den Gedanken an eine Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur aufkommen

---

1) Schol. de incarn. c. 25 (75, 1398).

2) Adv. Nest. l. 1, c. 8 (76, 53).

3) De trin. dial. 7 (75, 1096 c, d).

4) Ibid. dial. 6 (75, 1012).

5) In Joan. 15, 1 (74, 333), Glaph. in Ex. l. 3 (69, 497 c).

6) Vgl. oben S. 185.

7) In Joan. 2, 21, 22 (73, 237), fragm. in Hebr. (74, 1006), thes. ass. 32 (75, 540 c, d).

8) Fragm. ex libris contra Jul. (76, 1060 d): *γενέσθαι ἐν μεθέξει τοῦ Πνεύματος ἐνοικισθέντος αὐτῷ* (sc. *ἀνθρ.*) *διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος*, in Joan. 15, 1 (74, 333 b).

9) In Joan. 15, 1 (74, 333).

10) L. c. (74, 333 c).

zu lassen, weil unmittelbar vorausgeht: er ist Fleisch geworden.[1])

b) Gleichwohl ist dies Einwohnen kein bloß äußeres Wechselverhältnis. Abgesehen von der Inkarnation haben wir hier die denkbar innigste Vereinigung und Gemeinschaft der Gottheit mit einer Kreatur. Gott senkt sich mit seinem innersten Wesen in die menschliche Seele ein, „verschmilzt“[2]), „vermischt“[3]), „verflicht“[4]) sich gleichsam mit ihr und wird „ein Geist mit ihr (1. Kor. 6, 17)“[5]), Ausdrücke, wie sie die größte Innigkeit der Einigung bezeichnen und zeitweise auch zur Bezeichnung der physischen Einigung in Christo verwendet werden (vgl. S. 87).

Auch die anderen für die pneumatische Inhabitation gebräuchlichen Bezeichnungen suchen dieser engen Verbindung gerecht zu werden. Das bedeutet es, wenn ständig die Rede ist von einem Teilhaben (*μετέχειν*[6]), *μετοχή*)[7]), Teilnehmen (*μέθεξις*)[8]), Teilhaftsein (*μετουσία*)[9]). Die Verbindung selber wird als *ἑνότης*[10]), *συνάφεια*[11]), *κόλλησις*[12]) (von *κολλᾶσθαι* = zusammenschweißen) gefaßt, zum Zeichen, daß das Geeinte gleichsam e i n Wesen bildet.

c) Diese Verbindung ist des näheren auch als gnadenvolle Einkehr und Hingabe zum Besitze und Genusse für die Kreatur zu denken. Darum sagt Cyrill: „Den hl. Geist empfangen haben, was heißt dies anderes als Ergötzung und

---

[1]) In Joan. 1, 14 (73, 161 b).

[2]) *Ἀνακίρνασθαι*: in Joan. 20, 17 (74, 700 d), ibid. 17, 20, 21 (74, 561 a).

[3]) *Μίγνυσθαι*: de ador. l. 3 (68, 297 d).

[4]) *Συμπλέκεσθαι*: in Joan. 17, 20, 21 (74, 561 c).

[5]) Apolog. contr. Theodor. an. 3 (76, 408 c).

[6]) In Joan. 10, 34 (74, 29 c).

[7]) Ibid. 1, 13 (73, 155 d).

[8]) Ibid. 10, 34 (74, 29 b), in Js. 31, 15—18 (70, 712 d).

[9]) In Joan. 10, 34 (74, 29 c).

[10]) Thes. ass. 34 (75, 605 a).

[11]) L. c., ibid. ass. 34 (75, 597 c).

[12]) Glaph. in Ex. l. 3 (69, 497 c).

Freude und ein Bild geistigen Frohmutes?"[1]) Christus ist unsere Herzerfreuung (*θυμηδία*).[2]) „Den Vater und Sohn in sich haben ist Prinzip und Fundament jeglicher Glückseligkeit und Glorie . . ., nicht an der göttlichen Natur teilnehmen, ist so viel als den Genuß eines jeglichen Gutes vollständig entbehren."[3]) Wie nun der hl. Geist als causa efficiens und exemplaris eine besondere Heiligkeit geschaffener Art verleiht, so ist er auch durch Mitteilung seiner Substanz zum Besitze und Genusse Ursache einer speziellen Heiligung und Erhebung: 1) Wir kommen in eine Art realer substantieller Verwandtschaft zu Gott. Denn weil wir das göttliche semen in uns haben, heißen wir auch in diesem Sinne mit Recht Gottgezeugte. „Wir sind zur Sohnschaft umgeformt durch pneumatische Zeugung, die sich in uns vollzieht nicht aus verderblichem Samen, sondern durch den Logos des lebenden und bleibenden Gottes."[4]) 2) Wir erlangen ferner durch den Besitz Christi und die innige Vereinigung mit ihm eine Mitteilung der ihm spezifisch zugehörigen Axiome und damit eine besondere Verähnlichung mit ihm. „Wir sind gnadenvoll angenommen, indem wir zu übernatürlicher Würde (*ἀξίωμα*) durch den Willen des uns ehrenden (Gottes) emporsteigen und die Bezeichnung Götter und Söhne erlangen wegen des uns durch den hl. Geist einwohnenden Christus."[5]) In dieser Verähnlichung wird namentlich auf die Mitteilung der Sohneswürde das Hauptgewicht gelegt. „Wenn sie den Sohn aufgenommen haben durch den Glauben, empfangen sie die Macht, unter die Kinder Gottes gestellt zu werden. Denn

---

[1]) In Sophon. 3, 16, 17 (71, 1016d).

[2]) In Joel. 2, 21—24 (71, 373a).

[3]) In Joan. 14, 24 (74, 296c).

[4]) In Luc. 11, 2 (72, 688a), vgl. in Js. 43, 7, 8; 44, 3—5; 45, 9, 10; 54, 16, 17 (70, 892b, 921b, 964b, 1216b).

[5]) In Joan. 5, 18 (73, 348d), cf. de trin. dial. 7 (75, 1089c): *κεκλήμεθα δι᾽ αὐτὸ* (sc. *Πνεῦμα*) *καὶ θεοί, ἅτε δὴ τῇ θείᾳ τε καὶ ἀπορρήτῳ φύσει τῇ πρὸς αὐτὸ συναφείᾳ κεκοινωνηκότες . . . τὸ θεοποιοῦν ἡμᾶς Πνεῦμα δι᾽ ἑαυτοῦ*; ep. 50 (77, 260b): *ἀποθεοῦν*.

der Sohn verleiht das ihm allein und spezifisch von Natur aus Eigene und Zugehörige, indem er es gemeinschaftlich macht . . ."[1]) „Das Niedrige steigt mittels Teilnahme am wahren Sohne zur Sohnschaft empor, zu der ihm naturhaft zugehörigen Würde (*πρὸς τὸ ὑπάρχον αὐτῷ κατὰ φύσιν ἀξίωμα*)."[2]) So werden die Gläubigen durch die ungeschaffene Gabe in den Mitbesitz und die Gemeinschaft des Seins mit Gott emporgehoben.

Nestorius behauptete von seinem Christus, daß der Gott Logos ihn, den aus dem Weibe Gebornen, mit den eigenen Würden geehrt und denselben mit sich verbunden habe durch Mitteilung der Selbstherrlichkeit und der gleichen Würde der Sohnschaft (*κατὰ τὸν τῆς αὐθεντίας τρόπον καὶ κατὰ τὴν τῆς υἱότητος ὁμωνυμίαν*).[3]) Dies war, wie Cyrill richtig bemerkte, eine von außen kommende, nicht natürliche und in diesem Sinne äußere, wenn auch nicht rein äußere Verbindung (*συνάφεια κατὰ σχέσιν τὴν θύραθεν ἐπινοουμένην*[4]), *συνάφεια ἡ ἔξωθέν τε καὶ σχετική*)[5]). Genau dieselbe Höhe wie der nestorianische Christus ersteigt jeder begnadete Mensch. „Wir sind in allweg zu derselben übernatürlichen und bewundernswerten Würde versetzt, weil wir den eingebornen Gott Logos einwohnend haben."[6])

Aus den bisherigen Erörterungen folgt, daß die Gnadeneinwohnung ein höchst reales, organisches Verhältnis der wechselseitigen Angehörigkeit und Mitteilung ist. Die Gottheit, welche ihre Selbständigkeit in sich wahrt, teilt der niedrigen Kreatur in der Verbindung von ihren Vollkommenheiten mit und setzt sie in dieselben hinein. An die Stelle der hypostatischen Einigung mit der Substanz einer

---

[1]) In Joan. 1, 12 (73, 154a).
[2]) Ibid. 1, 13 (73, 156d).
[3]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 19 (76, 1357d), cf. adv. Nest. l. 3. ad cp. 6 (76, 160c).
[4]) Apolog. contr. Theodor. an. 8 (76, 429a).
[5]) Ibid. an. 10 (76, 445b).
[6]) Quod unus sit Christus (75, 1293d).

geschaffenen Natur tritt die gnädige hypostatische Gegenwart der göttlichen Personen (Christi im Geiste) im Leben dieser Kreatur. Das ist allerdings keine physische Einigung, wohl aber ungemein mehr, als was man gewöhnlich unter moralischer Einigung versteht. Das ist auch der Grund, warum sie in den Fällen, wo sie als eine höhere über die rein moralische hinausreichende Einigung bezeichnet werden soll, als physische vorgestellt wird im Sinne einer innerlichen, realen Verbindung.[1])

B. Die somatische Mitteilungsform.

Selbst bei Athanasius ist die Abendmahlslehre noch keine vollentwickelte.[2]) Anders bei Cyrill. Trotz der noch bestehenden Arkandisziplin[3]) gibt er eine eingehende Durchbildung jener Lehre, wie er es auch ist, der zuerst den inneren Zusammenhang

---

[1]) In Joan. 14, 20 (74, 273a): „Wir werden erkennen, wie der Sohn im Vater ist, nämlich physisch, nicht aber, wie sie glauben, *κατὰ τὴν ἐκ τοῦ ἀγαπᾶσθαι καὶ ἀγαπᾷν σχέσιν*. Auch wir sind wiederum in ihm *κατὰ τὸν ἴσον τρόπον καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν.*" Dem steht nicht entgegen, wenn etliche Zeilen vorher (l. c. [74, 268c]) scheinbar das Gegenteil steht: „Wir haben Christus in uns und sind ihm geeint *οὐ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, τρόπος δὲ ἑνώσεως, καθὰ πεφύκαμεν ἀγαπᾷν τε καὶ ἀνταπαγᾶσθαι.*" Hier wird die Liebeseinigung gegenüber der natürlichen Wesenseinigung hervorgehoben, wodurch aber nicht ausgeschlossen ist, daß erstere in ihrer Weise eine physisch-reale sei.

[2]) Vgl. Atzberger a. a. O., S. 219ff., 222.

[3]) Bemerkenswert ist die Zurückhaltung C.s in der für die Heiden berechneten Schrift contra Julianum. Dieser hatte die Wirkungen der Taufe lächerlich zu machen gesucht. Cyrill entgegnet, er dürfe auf den tieferen Gehalt des Mysteriums nicht weiter eingehen, „um nicht durch Preisgebung verborgener Wahrheiten an die Uneingeweihten mit Christi Worten in Konflikt zu kommen: ‚Gebet das Heilige nicht den Hunden.'" Nur einiges führt er an, setzt aber sofort bei, er würde noch weit mehr sagen, wenn er nicht die Ohren der Uneingeweihten fürchten würde. l. 7 (76, 877/880). Betreffs der Eucharistie vgl. in Zachar. 14, 20 (71, 272c) u. v. a. St.

des eucharistischen Mysteriums mit den sonstigen christologisch-soteriologischen Wahrheiten aufdeckt.[1]) Über Name, Begründung und Stellung dieser Gnadenform können wir auf frühere Erörterungen verweisen. Im Auge zu behalten ist, daß es sich hier um eine eigene und zwar neue Form der Heilsgnade im Verhältnisse zur pneumatischen handelt. In dieser Beziehung ist die Gnadenform neu, sie ist aber nicht neu in dem Sinne, als wäre damit etwa ein ganz neues Mysterium in die Erscheinung getreten. Deutlich genug sprechen hiefür die Typen. „Nicht soll," sagt Cyrill, „ein begriffstützıger Jude glauben, es sei hier eine neue Art Mysterium ausgeklügelt worden. Denn in den ältesten Schriftwerken, den mosaischen, wird er es vorgebildet sehen, und (sehen), wie es die Kraft der Wahrheit schon in sich trug, als es noch in bloßer Figur existierte. Was hinderte denn den Würgengel? ... Ist nicht klar, daß der Tod notwendig an ihnen vorüberging, weil sie, dem göttlichen Gesetze gehorchend, das Lamm geopfert und, nachdem sie dessen Fleisch gegessen, sein Blut an die Pfosten gesprengt hatten?"[2]) Ein weiterer Typus ist das Manna[3]), und wie dieses speziell Vorbild der eucharistischen Speise ist, so steht das Wasser aus dem Felsen in Zusammenhang mit der communicatio calicis.[4]) Außerdem deutet der Tisch, auf dem die Schaubrote vorgelegt wurden, sowie die Brote selber auf Christi Leib, der zum ewigen Leben nährt.[5]) Freilich die Typen waren ungenügend und kraftlos, erst in der Eucharistie gibt es wahre Speise und wahren Trank.[6])

---

[1]) Auch Harnack, Dogmengeschichte, 3. Aufl., 2. Bd., S. 436, urteilt in dieser Beziehung ganz richtig. Unrichtig ist, wenn er sagt: Cyrill hat keinen festen Lehrtropus vom Abendmahl.

[2]) In Joan. 6, 54 (73, 580b), cf. adv. Nest. l. 4, c. 5 (76, 196b, c).

[3]) In Joan. 6, 32, 33 (73, 501), adv. Nest. l. c. (76, 196d).

[4]) In Joan. 6, 56 (73, 581c).

[5]) Ibid. 6, 69 (73, 624).

[6]) Ibid. 6, 56 (73, 581d).

§ 1. Natur der Eucharistie als caro vivifica Christi.

1. Während anfänglich nur die wahre Einigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christo Gegenstand des Streites mit Nestorius war, trat gar bald auch das Geheimnis der Eucharistie in den Vordergrund. Die äußere Veranlassung hiezu gab das Verhalten des Nestorius, der Stellen über die Eucharistie auf den Menschensohn deutete[1]), zunächst in der Absicht, damit die Zweipersönlichkeit in Christo zu begründen. Bei solcher Auffassung wußte er auch mit der Eucharistie nichts Rechtes mehr anzufangen. Charakteristisch sind seine eigenen Worte, welche uns Cyrill in der Gegenschrift adv. Nest., l. 4, Schluß des Cp. 5[2]), folgendermaßen überliefert: „Höre, die Bezeichnung ‚Herr' ist bald von der Menschheit Christi, bald von der Gottheit, bald auch von beiden gebraucht. „„So oft ihr dieses Brot esset und den Kelch des Herrn trinket, verkündet den Tod des Herrn!"" Vernimm aus dem Gesagten die Torheit der Gegner, welche herauslesen, daß der Nutzen des Mysteriums ein bedeutender sei, und (höre,) was es den Menschen in Erinnerung bringt, und vernimm, daß nicht ich dieses sage, sondern der selige Paulus: „„So oft ihr dieses Brot esset."" Er sagt nicht, so oft ihr diese Gottheit esset, (sondern) so oft ihr dieses Brot esset. Sieh, was ihm über den Leib des Herrn vorschwebt: So oft ihr dieses Brot esset, von dem, dessen Leib es sinnbildet (*οὗ ἐστι τὸ σῶμα ἀντίτυπον*). Lasset uns nun sehen, wessen Tod (gemeint ist). „„So oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündet den Tod des Herrn."" Höre es im folgenden (noch) deutlicher: „„Bis er kommt."" Wer ist's, der kommt? Sie werden den Sohn des Menschen kommen sehen, . . . und was

---

[1]) So Matth. 26, 26: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, adv. Nest. l. 5, c. 6 in fine (76, 205); Joh. 6, 57: Wer mein Fleisch ißt etc., ibid. l. 4, c. 3 in fine (76, 189); Joh. 6, 58: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes etc., ibid. l. 4, c. 4 in fine (76, 189).

[2]) Migne 76, 198, 200.

noch bedeutsam ist, (schon) vor den Aposteln weist der Prophet deutlicher auf den Kommenden hin und ruft: „„Sie (die Juden) sollen sehen, wen sie durchstochen haben.““ Wer ist der Durchbohrte? Die Seite. Aber es ist die Seite des Körpers, nicht der Gottheit.“ Mit Recht nennt Cyrill diese Worte ein verworrenes Zeug.[1]) Jedenfalls aber ist nach Nestorius „die Feier des Opfermahls nichts Besonderes mehr, der Nutzen geradezu minimal (*κομιδῇ σμικρά* sc. *ὄνησις*). Die Bedeutung desselben schränkt er so weit ein, daß wir bloß den Tod eines Menschen verkünden und das Gedächtnis eines Menschen aus unserer Mitte feiern.“[2]) Eine weitere Stütze für seine Lehre glaubte Nestorius in dem Satze zu finden, daß der Logos nicht eßbar sei.[3]) Cyrill entgegnet: „Allerdings die Natur der Gottheit wird nicht gegessen, deswegen aber darf man den Leib Christi nicht einen gewöhnlichen nennen.“[4]) „Wir essen zwar, aber wir verzehren nicht die Gottheit — fort mit der Gottlosigkeit —, sondern das dem Logos eigen gewordene, lebendig machende Fleisch, insoferne es dem angehört, der wegen des Vaters lebt.“[5]) Zwei Wahrheiten sind es, die Cyrill über die Natur der Eucharistie vorschweben: a) Christi Leib kann nicht das Fleisch eines gewöhnlichen Menschen sein, weil solches nicht wirksame, belebende Kraft äußern könnte; er muß Fleisch des Logos sein.[6]) b) Aber auch in diesem Falle ist das Fleisch nicht für sich belebend, sondern nur insofern es mit dem Logos in der unio unmittelbar verbunden ist. Diese Gedanken kommen auch im elften Anathematismus zum Ausdrucke, wo es über die Eucharistie

---

[1]) Adv. Nest. l. 5, c. 6 (76, 201 c): *τί ἅπαντα συγχεῖς καὶ ἀσυνέτως διακυκᾷς;*

[2]) Ibid. l. c. (76, 200 c).

[3]) Ibid. l. 5, c. 4 in fine (76, 189), ibid. c. 5 (76, 192 d).

[4]) Apolog. contr. Orient. an. 11 (76, 376 a).

[5]) Adv. Nest. l. 4, c. 5 (76, 192 d).

[6]) Quod unus sit Christus (75, 1360 a), de rect. fid. ad Regin. c. 13 (76, 1281 a, b).

heißt: „Wenn jemand nicht bekennt, daß das Fleisch des Herrn lebenspendend sei und dem göttlichen Logos zu eigen gehöre, sondern einem anderen außer ihm, der mit ihm nur in der Würde vereinigt oder nur der göttlichen Einwohnung teilhaft sei, und wer selbes nicht vielmehr deshalb für lebenspendend erklärt, weil es dem Logos, der alles lebend machen kann, eigen ist, der sei im Banne."[1])

2. Zwei Punkte müssen zur Ergänzung hier aufgeführt werden:

a) Man nimmt gewöhnlich an, Nestorius habe die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie geleugnet.[2]) Wie Scheeben schon konstatiert, läßt sich das nicht mit Sicherheit erweisen.[3]) In Wahrheit leugnete Nestorius die reale Gegenwart nicht. Die Eucharistie ist ihm nicht bloßes Brot, sondern der Leib des Herrn, d. h. Fleisch des moralisch mit dem Logos geeinten Menschensohnes. Von dieser Annahme geht die ganze cyrillische Polemik aus. Sie weist zunächst nach, daß unmöglich ein solches Fleisch beleben könne.[4]) Außerdem werde hiedurch das Geheimnis zur Anthropophagie erniedrigt und die Kommunion überhaupt unnütz.[5]) Wie Cyrill richtig hervorhebt, lag in der Leugnung der wahren Menschwerdung Christi auch die weitere Konsequenz, die Eucharistie als völlig überflüssig zu erklären. Nestorius hat zwar die Bedeutung derselben als geringwertig hingestellt, jedoch nicht gewagt, diese letzte Konsequenz mit nackten und klaren Worten zu ziehen.

b) Da Cyrill mit aller Kraft für die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie eintritt, können wir fragen, wie er sich die Gegenwärtigsetzung Christi vorstellt. Hauptsächlich sind es zwei Stellen, deren Inhalt von besonderer Wichtigkeit ist.

---

[1]) Ep. 17 (77, 121).

[2]) Simar, Lehrbuch der Dogmatik, 3. Aufl. 1893, S. 725.

[3]) Mysterien, S. 426.

[4]) Quod un. sit Christus (75, 1360a), cf. hom. in mysticam coen. (77, 1029a).

[5]) Adv. Nest. l. 4, c. 5 (76, 192b), ibid. c. 4 (76, 189c), apolog. contr. Orient. an. 11 (76, 376a).

„Hinweisend (δεικτικῶς = demonstrative) sagt er (der Heiland): „„Das ist mein Fleisch““ und „„das ist mein Blut,““ damit man nicht glaube, das, was in die Erscheinung tritt, sei nur eine Figur (τύπον εἶναι τὰ φαινόμενα), sondern durch irgendwelche unaussprechliche Macht des allvermögenden Gottes werde das Dargebrachte wahrhaft in Leib und Blut Christi verwandelt (μεταποιεῖσθαι . . . τὰ παρενηνεγμένα).“ Wenige Zeilen nachher heißt es weiter: „Dies (sein Fleisch und Blut) haben wir auch erhalten zur belebenden Eulogie in der Gestalt des Brotes und Weines (ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ), damit wir nicht erstarren, wenn wir Fleisch und Blut auf den hl. Tischen der Kirchen liegen sehen. Gott akkommodiert sich nämlich unseren Schwächen, legt ins Vorliegende die Kraft des Lebens hinein und wandelt es zur Energie seines Lebens um (μεθίστησιν).“ [1])

Hieraus ergibt sich nicht bloß die wirkliche Gegenwart Christi, es ist auch gesagt: 1) Christus wird gegenwärtig durch Wandlung der Brot- und Weinsubstanz (μεταποιεῖσθαι, μεθιστάναι, μεταπλάττεσθαι) [2]) und zwar durch substantielle Wandlung. Zwar kommen die genannten Ausdrücke auch zur Bezeichnung einer akzidentellen Wandlung, wie sie in den Wirkungen beider Gnadenformen gegeben ist, vor. Beachtenswert aber bleibt, daß in letzterem Falle immer, meist auch durch ausdrücklichen Hinweis klar ist, daß man es mit keiner Wesenswandlung zu tun habe. Dort aber ist nach dem ganzen Wortlaut und der sonstigen Auffassung Cyrills nur eine Substanzwandlung denkbar. Wir sehen auch, wie Cyrill zwischen Wesen und der äußeren Erscheinungsform scheidet. Letztere verbleibt in ihrer bisherigen Gestalt aus dem oben angeführten heilsökonomischen Grunde. [3]) 2) Wir

[1]) In Matth. 26, 27 (72, 452), im wesentlichen gleichlautend in Luc. 22, 19 (72, 912a, b); vgl. hom. in mysticam coen. (77, 1017c): *ἡ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς ἐνυπόστατος Σοφία τὸ ἑαυτῆς σῶμα ὡς ἄρτον διανέμει καὶ τὸ ζωοποιὸν αὐτῆς αἷμα ὡς οἶνον ἐπιδίδωσιν.*

[2]) In Matth. 26, 27 (72, 452c, d).

[3]) Demnach modifiziert sich, was Schwane, Dogmengesch., 2. Bd.,

haben an kein bloßes Zugleichsein der Substanz von Brot und Wein und der himmlischen Substanz des Fleisches und Blutes zu denken.[1]) Obige Äußerungen, sowie die weitere Tatsache, daß die Eucharistie als Leib des Herrn immer nur dem Geiste Christi entgegengesetzt wird, daß dort zwischen dem äußeren Zeichen, der Taufe, und der inneren Wirkung, der Taufgnade, genau unterschieden ist, hier aber nur der belebende Leib des Herrn in Frage steht, lassen deutlich erkennen, daß wir es nicht mehr mit Brot, sondern einzig mit Christi Leib zu tun haben, wie er an die Stelle der Brot- und Weinsubstanz nach Art einer Reproduktion getreten ist. 3) Aus Cyrills Worten dürfte auch ersichtlich sein, daß die Verwandlung bloß durch die Worte des Herrn erfolgt. 4) Endlich haben wir nicht eine bloße Gegenwärtigwerdung beim Genusse, sondern deutlich ein schon Vorhandensein vor dem Genusse. Die Gabe, welche mit den Worten verwandelt wird, liegt konsekriert auf dem Altare. Deshalb sagt der Heilige zu Nestorius: „Du scheinst mir vergessen zu haben, daß dasjenige, was auf den heiligen Tischen in den Kirchen daliegt (*τὸ προκείμενον*) . . ., der eigene Leib des aus dem Vater existierenden Logos ist.“[2])

§ 2. Pneumatische Existenz- und Wirkungsweise der Eucharistie.

1. Nach der ganzen Stellung und Auffassung der Eucharistie ist es unmöglich, eine bloß symbolische Beziehung auf Christus darin zu suchen, oder eine Verbindung des Logos mit Brot und Wein oder eine bloß dynamische

---

2. Aufl. 1895, S. 801, sagt: „Über den Vorgang, wodurch der Leib Christi auf dem Altare gegenwärtig wird, stellt Cyrill keine näheren Untersuchungen an und unterläßt es, die Begriffe von Wesen und Erscheinung bei der Verhältnisbestimmung des Brotes und Weines zum Leibe und Blute Christi auseinanderzuhalten.“

[1]) Etwa im Sinne einer Kompanations- oder Impanationslehre.

[2]) Adv. Nest. l. 5, c. 6 (76, 201 c).

Gegenwart, insoweit der eucharistische Leib nur in seinen Wirkungen mit dem wirklichen Leibe identisch sei.[1] Wohl aber ist die pneumatische Existenz- und Wirkungsweise der Eucharistie von besonderer Bedeutung. Sie ist spiritalis cibus in hervorragendster Weise. Christi Leib ist in diesem Geheimnisse nicht anders zu denken denn als verklärter Leib, dessen Substanz pneumatisiert ist (vgl. oben S. 103). In und aus der Union mit dem Logos empfängt das Fleisch Christi seine Vergöttlichung, wird ganz mit dem hl. Geiste durchtränkt, bleibt aber somatisch-kreatürlich und deswegen auch von der pneumatischen Gnadenform unterschieden. Zwei Gedanken sind hierbei maßgebend und ergänzen einander: a) die Eucharistie ist eine geistige (vergeistigte) Speise, b) dies ist der Fall wegen der Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur in der göttlichen Hypostase. Cyrills Darlegungen sind hier um so wichtiger, als einzelne frühere Väter in dieser Beziehung nicht immer volle Klarheit bieten.[2]

Die Stelle Joh. 6, 64: Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts — erklärt er folgendermaßen: „Wenn das Mysterium der Fleischwerdung näher erwogen wird, und wenn ihr einsehet, wer derjenige ist, der in diesem Fleische ist, so werdet ihr — wollt ihr nicht dem göttlichen Geiste Eintrag tun — jedenfalls glauben, daß er das Fleisch beleben könne, wenn es auch für sich allein gar nichts nützt. Weil es aber dem belebenden Logos geeint ist, ist es ganz belebend geworden, zur Kraft des Vorzüglicheren emporsteigend, nicht aber daß es selber den, der unbesieglich ist, zur eigenen Natur herabzwingen würde . . . Nicht Pauli oder Petri oder eines anderen Fleisch wird solches in uns leisten, sondern

---

[1] So Harnack a. a. O., S. 436, unter Berufung auf Steitz, Jahrb. f. deutsche Theologie, XII, 235—245.

[2] Vgl. L. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, 1880, S. 220. — Mit Recht berufen sich die Mauriner in den Anmerkungen zu Athanasius' Äußerungen (ep. 4 ad Serap., c. 19) auf andere Zeugnisse der alexandrinischen Kirche, besonders auf unseren Autor.

das Fleisch unseres Erlösers Christi . . ".[1]) Zu den folgenden Worten: Die Worte, welche ich zu euch gesprochen, sind Geist und Leben — heißt es: „Christus erfüllt seinen ganzen Körper mit der lebenspendenden Kraft des Geistes. Denn Geist nennt er in der Folge sein Fleisch, jedoch so, daß er deswegen nicht leugnet, es sei Fleisch. Aber weil es ihm aufs engste geeint ist und seine ganze belebende Kraft angezogen hat, heißt es nunmehr billigerweise Pneuma. Das ist nichts Sonderbares, und man darf sich hieran nicht stoßen. Wenn derjenige, der Gott anhängt, ein Geist mit ihm ist, soll dann nicht vielmehr sein eigener Leib eins mit ihm genannt werden? . . . Aus eueren inneren Gedanken merke ich, daß ihr törichterweise glaubet, ich hätte gesagt, dieser irdische Körper sei von Natur aus belebend. Keineswegs ist das der Sinn meiner Worte. Meine ganze Rede zu euch handelt vom göttlichen Geiste und vom ewigen Leben. Denn nicht die Natur des Fleisches macht den Geist belebend, sondern die Kraft des Geistes macht das Fleisch belebend."[2])

Wie überhaupt die Wirksamkeit der Menschheit Christi, so ist auch die Wirksamkeit der Eucharistie nicht formell dem Leibe Christi selber zuzuschreiben. Dieser ist nur Organ und Instrument der Wirksamkeit. Aber er ist das nicht in der Weise, wie etwa gottbegnadete Kreaturen oder die Sakramente Vehikel der übernatürlich belebenden Kraft sind: Christi Fleisch trägt diese Kraft wesenhaft in sich wegen der wesenhaften Verbindung mit der Gottheit.[3])

Gerade in und wegen dieser Verbindung mit dem Logos ist das Materielle so hoch in die Sphäre der Geistigkeit

[1]) In Joan. 6, 64 (73, 601).

[2]) L. c. (73, 604), vgl. die schöne Stelle ibid. 17, 13 (74, 528).

[3]) In Joan. 6, 35 (73, 521a): *ὅλην ἔχον* (sc. *σῶμα*) *ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ ἑνωθέντος Λόγου δύναμιν καὶ πεποιωμένον ὥσπερ* (mit einer gewissen Beschaffenheit versehen), *μᾶλλον δὲ ἤδη ἀναπεπλησμένον τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ* . . . ibid. 6, 52 (73, 565d): *ἐξελαύνει* (*σῶμα*) *τὴν φθοράν, τὸν τὴν φθορὰν ἀφανίζοντα λόγον τελείως ὠδῖνον ἐν ἑαυτῷ* (den Grund zur Vernichtung vollständig in sich tragend).

hinaufgehoben und partizipiert an den Eigenschaften der Gottheit derart, daß es nicht mehr als eine materielle, sondern als geistige Nahrung zu denken ist, die in fast immaterieller Weise die menschlichen Kräfte affiziert. Auf diese Weise kann die Eucharistie schlechthin mehr als Geist denn als Fleisch bezeichnet und auch ihre Wirksamkeit eine geistige genannt werden. Deswegen sagt auch Cyrill: „Er (der Leib Christi) belebt uns auf dieselbe Weise wie das hl. Pneuma, denn nach dem Ausspruche Christi ist es das Pneuma, das belebend wirkt.“ [1])

So wird auch erklärlich, daß die Eucharistie geradezu als „pneumatische Eulogie“ [2]) figuriert, ja unter Geistesteilnahme in weiterem Sinne subsumiert wird. [3]) Schon der Psalmist redet vom „Brote der Engel,“ was nicht auf die Israeliten, sondern auf uns, auf Christus geht. Klar ist, daß der Prophet nur deswegen so rede, weil die Engel keine irdische Speise gebrauchen könnten. Damit aber führt er die Zuhörer von der rohen und krassen Auffassungsweise zur pneumatischen zurück, die auf Christus selber, der das Brot der Engel ist, Bezug hat. [4]) Jetzt kann auch nicht befremden, warum die Eucharistie in wahrem und eigentlichem Sinne substantielle Nahrung des Geistes sein könne: vergeistigt steht sie auf ähnlicher Stufe wie die Seele und kommt geistigerweise dem Geiste nahe. Freilich, wie die Art dieser eucharistischen Wirksamkeit auf Leib und Seele des näheren sich gestaltet, bleibt Geheimnis. [5])

---

[1]) Apolog. contr. Orient. an. 11 (76, 376a): *ζωοποεῖ ἡμᾶς κατὰ τὸν ἴσον τρόπον καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Καὶ* ist Vergleichspartikel.

[2]) In Matth. 26, 27 (72, 452c), de ador. l. 6 (68, 416d, 417a), in Joan. 6, 27 (73, 481b).

[3]) Die ganze subjektive Heilsaneignung wird als Geistesteilnahme bezeichnet.

[4]) In Joan. 6, 48—50 (73, 561).

[5]) Ibid. 6, 64 (73, 604d): *τὸ δὲ οπως οὔτε νῷ καταληπτὸν οὔτε γλώττῃ λεκτόν,... σιωπῇ τε καὶ πίστει τῇ ὑπὲρ νοῦν τιμώμενον*, cf. apolog. contr. Orient. an. 11 (76, 376a).

2. Wie die Existenz- und Wirkungsweise des Leibes Christi als geistig und überkörperlich sich kundgibt, so auch als überräumlich, zunächst in der Multilokation. Cyrill verwendet diesen Gedanken geradezu als Argument gegen die Nestorianer und beweist hieraus, daß Christus nicht bloßer Mensch sein könne. So sagt er in der Gründonnerstagsrede: „Wenn die Speise Christi Leib und der Trank Christi Blut ist, und er so nach ihrer Ansicht bloßer Mensch wäre, ... wie wohnt er hier und überall, ohne verringert zu werden (καὶ οὐ μειοῦται)?"[1])

Ähnlich ist es mit der Totalität der eucharistischen Gegenwart. „In einzelne Teile geschieden und durch das eigene Fleisch die Seele eines jeden mitsamt dem Körper heiligend, ist der Eingeborne vollständig und ungeteilt in allen und überall eins (ὁλοκλήρως καὶ ἀμερίστως ἐν ὅλοις ἐστὶν εἷς ὑπάρχων πανταχῇ). Denn er ist durchaus nicht geteilt, wie Paulus lehrt."[2]) Darauf weist schon typisch das Osterlamm hin. Nur familienweise wurde es in einem Hause gegessen und durfte kein Bein aus dem Hause gegeben werden. Man sollte hieraus ersehen, daß einer in allen geteilt und zugleich ungeteilt sei (ὡς ἕνα ἐν πᾶσι μερίστως τε ἅμα καὶ ἀμερίστως εὑρίσκεσθαι).[3])

Eine solche Vervielfältigung und Unteilbarkeit des Leibes Christi ist über die Natur aller Körper erhaben. Sie ist nur möglich, weil der Leib in einer göttlich-geistigen Weise existiert und an der Existenzweise des Logos irgendwie partizipiert. Diese Vielgegenwart ist nicht Allgegenwart und schlechthinige Raumlosigkeit, sondern nur Überräumlichkeit, wie solches für die Zwecke der Eucharistie als Ferment für das Leben aller angezeigt ist.

---

[1]) Migne 77, 1029 a.
[2]) In Joan. 19, 23, 24 (74, 660 c).
[3]) L. c. (74, 660 d).

§ 3. Die eucharistische Einwohnung Christi im Gläubigen.

1. Christus nimmt im Getauften nicht bloß geistigerweise Wohnung. „Denen, die mich essen, gieße ich mich auch durch das mir geeinigte Fleisch ein“[1]), läßt Cyrill den Heiland sagen. Wir genießen zwar nur den Leib, aber den mit dem Logos verbundenen Leib. Wie nun Christus seinen Geist als semen divinum uns einsenkt und auf Grund dessen mittels pneumatischer Einigung in uns Wohnung nimmt, so ist es analog in der somatischen Gnade: Christus senkt uns seinen Leib, seine Menschheit als semen materiale[2]) ein und kommt so und ist so in uns auf Grund seines Fleisches (*γίνεται ἐν ἡμῖν διὰ τῆς ἰδίας σαρκός*).[3]) Das ist die neue Art seiner Gegenwart, nämlich in Weise seiner Menschheit.

2. Wenn wir auf das Verhältnis schauen, das durch diese Gnadeneinwohnung im Kommunikanten entsteht, so ist es a) zunächst die innigste Verbindung mit Christus. „Das Fleisch unseres Erlösers Christus essend und sein Blut trinkend, haben wir das Leben in uns, gleichsam eins mit ihm gemacht (*ἓν ὡς πρὸς αὐτὸν ἀποτελούμενοι*) und in ihm bleibend, ihn aber auch in uns habend.“[4]) Darauf beziehen sich die Ausdrücke, welche von einer „Vermischung und Verschmelzung“[5]) des Leibes Christi mit dem unsrigen reden oder von der Salbung, die wir durch Christi Blut empfangen[6]), sowie die Vergleiche, welche für diese Verbindung gebraucht werden. Zur Illustrierung des evangelischen Wortes: Wer mein Fleisch

---

[1]) Adv. Nest. l. 4, c. 5 (76, 197a, b).

[2]) Cf. in Luc. 22, 19 (72, 912a): *σπέρμα ζωοποιὸν τὸ σῶμα τῆς ζωῆς.*

[3]) In Joan. 6, 55 (73, 581b), ibid. 6, 54 (580c).

[4]) In Luc. 22, 19 (72, 909c).

[5]) *Συνανακίρνασθαι*: in Matth. 26, 27 (72, 452d), in Luc. 22, 19 (72, 912a); *ἀνακεραννύναι*: in Joan. 6. 48—50 (73, 561b). Solche Bezeichnungen finden sich häufig.

[6]) De ador. l. 17 (68, 1076c), Glaph. in Ex. l. 2 (69, 428a).

ißt . . ., bleibt in mir und ich in ihm (Joh. 6, 57), sagt Cyrill: „Falls man Wachs mit einem anderen Stücke Wachs vereinigt, kann man das eine in dem anderen sehen. Auf dieselbe Weise, glaube ich, wird, wer das Fleisch unseres Erlösers aufnimmt und sein kostbares Blut trinkt, wie er selber sagt, als eins mit ihm befunden, da er sich durch die Kommunion sozusagen mit ihm vermischt und vereinigt (*συνανακιρνάμενος ὥσπερ καὶ ἀναμιγνύμενος αὐτῷ διὰ τῆς μεταλήψεως*), so daß er selber in Christus und Christus wieder in ihm befunden wird. Ähnlich sagt auch Christus im Evangelium (Matth. 13, 33): Das Himmelreich ist gleich einem Sauerteige, den ein Weib nahm und in drei Maß Mehl mischte, bis das Ganze durchsäuert war. . . . Wie nun Paulus sagt, daß ein wenig Sauerteig die ganze Masse durchsäuert, so mischt ein bißchen (*ὀλιγίστη*) Eulogie unseren Körper in sich und erfüllt ihn mit der eigenen Wirksamkeit, und so existiert Christus in uns und wir wiederum in ihm. Er kann in Wahrheit ein Ferment in der ganzen Masse genannt werden und auf ähnliche Weise die Masse im ganzen Fermente."[1]) Aus der Stelle lassen sich für die Tatsache der eucharistischen Einigung folgende Punkte ableiten: 1) Wie der Sauerteig wirklich im Teige gegenwärtig, so ist Christus dem Fleische nach wirklich in unserem Körper. 2) Wie der Sauerteig innigst mit dem Teige vermischt ist, so ist es Christus mit dem Menschen. 3) Wie der Sauerteig Ursache der Durchgärung, so ist die Einwohnung Christi Ursache aller eucharistischen Wirkungen. — In ähnlicher Weise wird die Beziehung des Kommunizierenden zu Christus mit der Einwohnung des Logos in der von ihm angenommenen menschlichen Natur verglichen.[2])

b) Auch bei dieser Gnadenform ist nicht an eine Vermischung im Sinne physischer Einswerdung zu denken. Zwar heißt die Verbindung auch *μέθεξις φυσική*[3]), aber nur

---

[1]) In Joan. 6, 57 (73, 584b).
[2]) In Joan. 6, 54 (73, 577c).
[3]) Ibid. 15, 1 (74, 341d).

im Gegensatz zur moralisch-pneumatischen Einigung. Es ist nur wie ein Vermischen.[1]) Das ganze Verhältnis, in welches der Kommunikant mit Christus, resp. Gott tritt, behandelt Cyrill genau so, wie das der Geisteseinwohnung, nur daß beidesmal die Sphäre eine andere ist. Demgemäß heißt es von der Eucharistie wie von der Geistesunion, daß sie eine schetische Einigung sei[2]), sie wird mit der pneumatischen Form unter die Kategorie der *κόλλησις ἑκτικὴ* (= *μέθεξις, μετοχή*) *πρὸς Χριστόν* gerechnet.[3]) Auch sonst werden gleiche oder analoge Ausdrücke wie *ἐντιθέναι*[4]), *ἐμφυτεύειν*[5]), *ἐναποκρύπτειν*[6]), *μέθεξις*[7]), *μετοχή*[8]), *μετάληψις*[9]) gebraucht. Wie wir durch die pneumatische Einigung Tempel und Glieder Christi werden, so „heißen wir auch Leib und Glieder Christi, weil wir durch jene Eulogie den Sohn selber in uns aufnehmen.“[10])

Das durch eucharistische Einwohnung entstehende Gnadenverhältnis ist selbstverständlich nur ein proprium Christi. Was die Gegenwärtigsetzung Christi, sowie dessen Wirksamkeit in uns auf Grund der Eucharistie betrifft, so gilt auch hier das Axiom, daß die Tätigkeiten erfolgen a Patre in Spiritu.[11])

3. Diese somatische Gegenwart Christi hört mit der chemischen Zersetzung der Gestalten keineswegs auf. Das

---

[1]) „Ὥσπερ“ *συνανακίρνασθαι*: vgl. oben S. 212f. Die dort zitierten Stellen führen im Texte durchweg diesen oder einen ähnlichen Beisatz.

[2]) In Luc. 22, 19 (72, 909d).

[3]) In Joan. 15, 2 (74, 348d). Nachdem im Vorausgehenden ausdrücklich von den zwei Gnadenformen die Rede war, werden sie so zusammengefaßt.

[4]) In Joan. 6, 55 (73, 581c), ibid. 6, 62, 63 (73, 600d).

[5]) Ibid. 6, 62, 63.

[6]) Ibid. 6, 55 (73, 581c).

[7]) De ador. l. 6 (68, 417a), adv. Nest. l. 4, c. 5 (76, 196b, c).

[8]) Glaph. in Exod. l. 2 (69, 428a).

[9]) Vgl. oben S. 213.

[10]) In Joan. 6, 56 (73, 584a).

[11]) Cf. adv. Nest. l. 5, c. 1 (76, 215).

wäre eine zu kleinliche Spende, sie sollte vielmehr überreich sein.[1]) „Es ziemte sich, daß der Ewige Ewiges spende, nicht bloß den Gebrauch einer irdischen Speise, die nur kurze Zeit dauern könne.“[2]) Sehr deutlich äußert sich hierüber Cyrill im Briefe an Kalosyrius.[3]) Auch aus den Wirkungen der Eucharistie geht klar hervor, daß im Kommunizierenden die real-mystische Einwohnung, die Inexistenz Christi fortdauere, wie denn überhaupt in dieser Frage keine Rücksicht auf die Dauer der sakramentalen Gestalten genommen wird. Wir haben somit auch hier eine dauernde Einwohnung, entsprechend der in der Kommunion mitgeteilten somatischen Lebensgemeinschaft.

§ 4. Die Wirkungen der eucharistischen Einwohnung.

1. Die körperliche Gegenwart Christi im Begnadigten ruft eine Reihe Wirkungen hervor. Cyrill wird nicht müde, die Überschwenglichkeit derselben zu preisen. Wenn das Osterlamm, „wenn bloße Typen unseren Vorfahren Rettung brachten, ist dann nicht unsere Lage weit vorzüglicher, da uns doch die Wahrheit, nämlich Christus aufgeleuchtet ist und er uns sein hl. Fleisch zur Teilnahme hinstellt?“[4]) „Wenn durch bloße Berührung seitens des hl. Fleisches das der Hinfälligkeit Unterworfene wieder belebt wird (vgl. Tochter des Jairus und Jüngling von Naim), werden wir jene lebenspendende Eulogie nicht in reicherem Maße empfangen, wenn wir dieselbe sogar genossen

---

[1]) In Joan. 6, 59 (73, 596b).

[2]) L. c. (73, 596a).

[3]) Migne 76, 1076: „Ich höre, daß einige sagen, die mystische Eulogie sei zur Heiligung unnütz, wenn etwas hievon für den andern Tag übrig bleibe. Wer solches behauptet, ist rasend. Denn Christus wird nicht verändert, noch auch sein hl. Leib umgestaltet, sondern die Kraft der Eulogie und die belebende Gnade ist in ihm fortdauernd.“

[4]) Adv. Nest. l. 4, c. 5 (76, 196c).

haben?"[1]) Ja, wir werden der Privilegien und Güter seiner eigenen gottmenschlichen Natur teilhaft. "Denn in seine eigene Güte, in die Unsterblichkeit, wird sie (die Eulogie) uns verwandeln (*μεταποιήσει*), wenn wir daran teilgenommen haben. Wundere dich nicht hierüber, suche auch nicht wie die Juden nach dem "Wie", leg dir vielmehr den Gedanken vor: das Wasser ist von Natur aus kalt, wenn es aber in einem Kessel ans Feuer gebracht wird, dann geht es, seiner eigenen Natur uneingedenk, in die Kraft des Siegers über. Auf dieselbe Weise legen wir, wenn auch wegen der Natur des Fleisches korruptibel, durch Mischung mit dem wahren Leben die Schwächen unserer Natur (die Korruption) ab und werden so zu dem, was ihm eigen ist, nämlich zum Leben emporgehoben und umgewandelt (*ἀνα-στοιχειούμεθα*)."[2]) Diese umgestaltende Wirkung wird noch in anderen schönen Beispielen veranschaulicht, mit dem Bröslein Brot, das, in Flüssigkeit getaucht, sich voll ansaugt[3]), oder mit dem glühenden Eisen, das des Feuers Kraft und Wirkung in sich trägt.[4]) Eine niedere Materie wird hier zu einer höheren Beschaffenheit und Kraft emporgehoben, die ihr von Natur aus nicht eigen ist, warum sollte es bei der eucharistischen Einigung nicht ähnlich sein?

Die Hauptwirkung der Eucharistie ist die Mitteilung unvergänglichen Lebens, weil Christus, das substantielle Leben, im Kommunikanten erschienen ist. Hievon ist oftmals die Rede, meist im Anschluß an jene Schriftstellen, welche als Zweck der Eucharistie emphatisch die Lebensmitteilung hinstellen.[5]) Hier offenbart sich wiederum der Zusammenhang mit dem Geheimnisse der Inkarnation, welches als Zweck Lebensmitteilung an die Menschheit verfolgt. "Wenn ich

---

[1]) In Joan. 6, 54 (73, 577d).
[2]) L. c. (73, 580a).
[3]) In Luc. 22, 19 (72, 909b).
[4]) L. c.
[5]) Vgl. Joh. 6, 55, 58, 59.

auch Fleisch geworden bin, ich lebe dennoch wiederum wegen des lebenden Vaters . . ., so auch wird, wer durch Teilnahme meines Fleisches mich aufnimmt, in mir leben, völlig in mich verwandelt (*πάντως ὅλως εἰς ἐμὲ μεταστοιχειούμενος*)."[1])

Mit der belebenden Kraft des Leibes empfangen wir auch dessen heiligende Kraft.[2]) Cyrill versteht unter dieser Heiligung und Belebung nicht etwa das einfache Leben, wie solches schon in der Taufe gegeben wird; hier ist es die ganze hochbegehrenswerte Fülle der Heiligkeit und Seligkeit des Lebens.[3])

Diese Mitteilung göttlicher Lebensfülle und Heiligkeit gewährt einen Besitz, der über alle geschöpfliche Art hinausragt, eine Teilnahme an den substantiellen, ungeschaffenen Gütern Christi. Aus der Teilnahme an diesen Gütern resultieren aber unmittelbar auch Wirkungen und Gaben, welche derart sind, daß sie das Geschöpf in seinem innersten Sein erfassen, bereichern und transformieren. Letztere Wirkungen erscheinen offenbar als etwas Habituelles, als etwas, was dem Geschöpfe formell eignet. Darum sind alle vorgenannten Wirkungen der Eucharistie auch dahin zu charakterisieren, daß sie im Geschöpfe eine Erhebung begründen, welche einen habituellen Zustand, eine Art pneumatischer Beschaffenheit bildet.[4])

2. Aus der Bestimmung über Stellung der Eucharistie wissen wir, daß deren Wirkung auf Leib und Seele geht. Letztere Wirkung ist in der Einzeldarstellung nur spärlich

---

[1]) In Joan. 6, 58 (73, 585d), vgl. ibid. 6, 35 (73, 517a).

[2]) In Matth. 26, 27 (73, 452c), cf. in Joan. 6, 27 (73, 481b), ibid. 19, 23, 24 (74, 660c).

[3]) In Joan. 6, 54 (73, 577b).

[4]) De ador. l. 12 (68, 793c): *πνευματικὴ εὐεξία*, vgl. ibid. l. 7 (68, 505a), in Joan. 6, 35 (73, 520/521): *ζωοποιεῖ τὸ ἅγιον σῶμα Χρ. τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο καὶ συνέχει πρὸς ἀφθαρσίαν τοῖς ἡμετέροις ἀνακιρνάμενον σώμασι.*

und vorübergehend berührt[1]), eine weit größere Betonung und Ausführung nimmt aus schon bekannten Gründen die Darstellung der Leibeswirkungen ein. Cyrill hat sichtlich zwei Arten derselben im Auge:

a) Die im Sterben und Verfallen sich äußernde leibliche Korruption wird mittels organischer Einverleibung des Lebens vernichtet. „Der Würgengel, d. h. der Tod des Fleisches, hatte wegen der Übertretung des Erstgeformten gegen die gesamte Menschennatur sich erhoben. Denn damals vernahmen wir zuerst: Erde bist du und zur Erde sollst du zurückkehren. Doch da Christus [seinerzeit] jenen Tyrannen vernichten sollte, indem er durch sein hl. Fleisch in uns als Leben kommt, so ward jenes Mysterium den Alten vorgebildet, und sie aßen das Fleisch des Lammes und wurden mit dem Blute geheiligt und bewahrt, und der Würgengel ging an denen, die des Lammes teilhaft waren, vorüber, da Gott es so wollte.“[2]) Die leibliche Unsterblichkeit wird als Lohn für diejenigen hingestellt, die das Brot genießen[3]), oder als ein dem Menschen in diesem Geheimnisse eingesenkter Same. „Wie wenn man einen Funken nimmt und unter viel Holz hineinschüttet, um den Samen des Feuers in Auf-

---

[1]) Angeführt wird: „Die ausreinigende Kraft, de ador. l. 3 (68, 297d); den Zerriebenen anbinden, den Gebeugten aufrichten, in Joan. 6, 57 (73, 586a); gegen die Dämonen kräftigen, in Ps. 22, 5 (69, 841c), in Luc. 4, 38 (72, 552b, c). — Die Väter beziehen vielfach die Vaterunserstelle: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου* auf die Eucharistie als Brot zum Bestande der Seele (cf. Cyr. Hieros. cat. 23, 15, M. 33, 1120: *ἄρτος ἐπιούσιος . . . ἀντὶ τοῦ ἐπὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς κατατασσόμενος*). Cyrill v. A. kennt die Deutung der Stelle in dem Sinne, daß jenes Brot „nicht gewöhnliches Brot sei, sondern Christus als Brot für die unkörperliche Substanz (= Seele)“, in Luc. 11, 3 (72, 692). Es läßt sich aber nicht entscheiden, ob die Stelle auf Christus in der Eucharistie, oder auf Christus überhaupt als rein spirituelles Brot sich bezieht. Seinerseits neigt C. zur literalen Deutung und erklärt *ἐπιούσιος = αὐταρκής* (sufficiens) mit Berufung auf ein ähnliches Schriftwort *περιούσιος* (Tit. 2, 14).

[2]) In Joan. 6, 54 (73, 580b, c), ibid. 6, 52 (73, 565d).

[3]) In Joan. 6, 48—50 (73, 561a, d).

bewahrung zu halten, so auch verbirgt unser Herr Jesus Christus das Leben in uns (ἐν ἡμῖν ἀποκρύπτει) und legt irgendwelchen Samen der Unsterblichkeit (ὥσπερ τι σπέρμα τῆς ἀθανασίας ἐντίθησι), welcher die Korruption in uns vernichtet, hinein."[1])

Schwierig bleibt die Frage, was es im Sterben und im Tode mit der leiblichen Gegenwart Christi und dem dem Leibe eingesenkten Unsterblichkeitssamen werde? Cyrill antwortet darauf nicht eigentlich, er sagt nur: „Das ist kein Hindernis für diejenigen, die Christi (eucharistisch) teilhaft geworden sind; denn mag ihnen auch menschlicherweise der Tod zustoßen, sie leben doch, wie Paulus (Röm. 6, 10f.) sagt, indem sie im Begriffe stehen, für Gott zu leben (ζῶσιν τῷ Θεῷ ζήσειν μέλλοντες)."[2]) Die leibliche Unsterblichkeit, welche besonders aus dem eucharistischen Genusse folgt, ist ihrer Art nach eine übernatürliche Wirkung, eine Gnade, „deren Größe unseren Verstand übersteigt und deswegen von törichten Menschen nicht geglaubt wird."[3]) Allein wenn auch Cyrill diese Wirkung als übernatürlich feiert, so ist damit nicht gesagt, daß sie auf gleicher Stufe stehe wie jene Gnadenwirkungen, von denen im Vorausgehenden die Rede war. Wir werden ähnlich wie bei der leiblichen Unsterblichkeitsgnade des Urstandes zu entscheiden haben, daß sie von übernatürlich integrierender Art sei.

b) „Im Genusse der Eulogie liegt nicht bloß die Kraft zur Beseitigung des Todes, sondern auch zur Beseitigung unserer Krankheiten."[4]) Das ist die zweite Art der körperlichen Wirkungen, welche die Eucharistie ausübt. Sie charakterisieren sich als eine Hebung der durch die Erbsünde zerrütteten Kräfte, soweit die niedere, sinnliche Sphäre in Betracht kommt. Ausdrücklich werden diese Wirkungen als

---

[1]) In Joan. 6, 55 (73, 581 c).
[2]) Ibid. 6, 48—50 (73, 561 d).
[3]) Ibid. 6, 59 (73, 596 b).
[4]) Ibid. 6, 57 (73, 585 a).

„heilend“[1]), integrierend dargestellt. In erster Linie richten sie sich gegen die unreine Lust. Indem Christus „das in den Gliedern wütende Gesetz besänftigt“[2]), „löscht er das Feuer der absurden Lüste aus“[3]) durch allmähliches Verpneumatisieren des Fleisches. Aber auch anderen Leidenschaften, wie sie besonders im leiblichen Teile des Menschen ihren Sitz haben, wird entgegengearbeitet, der physischen Schlaffheit (μαλακισμός) und Unlust am Guten[4]) und dem natürlichen Zuge zum Bösen.[5])

§ 5. Beziehung der eucharistischen Gnadenform zum Opfer.

1. Die Eucharistie ist nicht bloß Speise zum Genuße und Gabe zum Besitze, diese Gnadenform ist auch in einem eigentlichen und wahren Sinne Opfer. „Mit Wein bezeichnet der Prophet (Isaias) die mystische Eulogie und die Weise des unblutigen Opfers, welches wir in den hl. Kirchen zu erfüllen gewohnt sind.“[6]) Mannigfach findet sich der Hinweis auf die unblutige Opferfeier in der Kirche[7]), sowie der Vergleich mit der Passahfeier nicht nur als Mahl, sondern auch als Opfer.[8]) „Bei uns,“ sagt Cyrill, „die wir den über dem Gesetze stehenden Kult beobachten, wird das wahre Passah erfüllt. Denn die in Christo sind, heiligt nicht ein Lamm aus der Herde, vielmehr er selber (Christus) wird auf heilige Weise durch die mystische Eulogie geopfert, gemäß der wir gesegnet und belebt werden.“[9])

---

[1]) L. c.
[2]) L. c.
[3]) In Luc. 4, 38 (72, 552b), vgl. ibid. l. c. (72, 552c).
[4]) De ador. l. 6 (68, 417a).
[5]) L. c.
[6]) In Js. 25, 6, 7 (70, 561c).
[7]) Explic. XII cap. an. 11 (76, 312a).
[8]) Adv. Nest. l. 4, c 5 (76, 196b), de ador. l. 2 (68, 261).
[9]) In Luc. 22, 14 (72, 905c), cf. Glaph. in Gen. l. 2 (69, 109).

2. Bekannt ist uns der Gedanke, daß Christus als Haupt des Geschlechtes auch die ganze Menschheit opfert, daß er nicht bloß in seinem realen Leibe das Opfer vollzogen hat, sondern auch in seinem mystischen Leibe es noch vollzieht. Er ist auch hier sacerdos und hostia.[1]) Indem sich Christus in der Eucharistie uns hingibt, erfolgt auch unsererseits eine Opferung und Hingabe an ihn, eine Vereinigung mit ihm, dem Haupte, zur Opferhingabe an Gott Vater. Diesen Gedanken der mystischen Opferung können wir aber erst im folgenden Kapitel näher beleuchten.

Drittes Kapitel. Natur und Bedeutung der in beiden Formen erlangten Heilsgnade.

§ 1. Inhalt und Wesen der Heilsgnade (der Heilsstand).

1. Vollinhalt der Begnadigung, Kern derselben, technische Ausdrücke und Bezeichnungen für ihren Inhalt.

1. Aus den bisherigen Erörterungen erhellt, daß nach Cyrill das schriftgemäße consortium divinae naturae aus zwei Momenten besteht: aus einer qualitativen Teilnahme durch übernatürliche Verähnlichung mittels einer geschaffenen Gnade und aus einer schetischen Teilnahme durch Verbindung mit der einwohnenden Person selber. Das gilt von pneumatischer wie somatischer Teilnahme. Wir sind somit in dem genannten zweifachen Sinne Söhne und Kinder Gottes. Cyrill selber sagt: „Wir werden der göttlichen Natur teilhaft gemacht und heißen aus Gott geboren und werden deswegen Götter genannt, nicht bloß durch Gnade uns emporhebend zur übernatürlichen Glorie, sondern weil wir sogar auch Gott in uns wohnend und weilend haben.“[2])

---

[1]) Orat. in mysticam coen. (77, 1029).

[2]) In Joan. 1, 13 (73, 157 b): . . *οὐ χάριτι μόνον εἰς τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀνιπτάμενοι δόξαν, ἀλλ' ὡς ἤδη καὶ Θεὸν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἐνοικοῦντα καὶ*

Diese zwei Momente zusammen bilden den Vollinhalt der Begnadigung. Deshalb werden auch, wie wir gesehen haben, die Ausdrücke: Zeugung, consortium divinae naturae, Sohnes- und Kindschaftswürde, Salbung, Umwandlung auf die geschaffene und auch ungeschaffene (substantielle) Heiligung bezogen und sind durchaus nicht lediglich in ersterem Sinne zu verstehen.[1]) Besonders ist der Begriff der Zeugung und Geburt aus Gott[2]) (beides ist synonym) charakteristisch, weil darin enthalten ist: a) die substantielle Mitteilung, b) die substantielle Verähnlichung; beides ohne pantheistische Überströmung oder Vermischung.[3]) Der Geist oder vielmehr Christus ist in uns als lebendiges und belebendes Prinzip (als *ζῶν* und *ζωοποιῶν*). Dies ist der Fall substantiell-real in der Einwohnung und in einem Analogon derselben mittels der geschaffenen Gnade.

2. Kurzweg wird der hl. Geist, bzw. Christus als das hingestellt, was den Inhalt und Kern der Begnadigung bildet. Damit ist nicht ausschließlich die ungeschaffene Gnade und Heiligung gemeint, sondern auch die geschaffene ausdrücklich oder stillschweigend mit inbegriffen. Solcherweise heißt es

---

αὐλιζόμενον. Die Stelle richtet sich gegen die Arianer und Mazedonianer („da einige in kecker Verwegenheit sich nicht scheuen, wie vom Eingebornen, so auch vom hl. Geiste zu lügen, er sei geworden und sei ein Geschöpf . . ., wie sind dann wir, die durch ihn gezeugt sind, aus Gott gezeugt?"). Das *ἤδη καί* dürfte demnach weniger in temporalem Sinne, sondern im Sinne der Steigerung zu nehmen sein = sogar, wirklich auch.

[1]) Vgl. die einschlägigen Punkte im vorigen Kapitel; über substantielle Heiligung vgl. noch de rect. fid. ad Theod., c. 36 in fine (76, 1188 b).

[2]) Vgl. noch in Luc. 7, 24 (72, 616/617), in Matth. 11, 11 (72, 400 a) Glaph. in Gen. l. 5 (69, 280 c).

[3]) Scheeben (im Katholik, 1884, I. Bd., S. 27, 29) zieht einen Vergleich mit der menschlichen Zeugung, wo beide Punkte auf das semen materiale und die anima spiritalis verteilt seien. Ersteres ist förmliches Prinzip des substantiellen Zusammenhanges, nicht aber letztere. Anders in der Zeugung der Adoptivkinder Gottes, wo beide Funktionen (Begründung des substantiellen Zusammenhanges und der substantiellen Ähnlichkeit) zu gleicher Zeit vom hl. Geiste gewirkt werden.

nun: „Wir haben die Bezeichnung Söhne und Götter wegen des in uns durch den Geist einwohnenden Christus.“ [1]) „Ihn (Christus) in uns habend, rufen wir Vater.“ [2]) „Was das göttliche Bild uns einprägt, ist ohne Zweifel die Heiligung, d. h. die Teilnahme am Sohne im Geiste.“ [3]) Was der Heiland als seinen Frieden verheißt, ist kurz gesagt: sein Geist.[4])

Der Sachverhalt ist ganz ähnlich wie bei der Inkarnation. Hier kommt zunächst und vorwiegend die Union der göttlichen Natur mit der menschlichen in Frage; darin liegt aber bereits die ganze Begnadigung eingeschlossen. Faktisch vergleicht auch Cyrill die Gnadenerhebung mit der hypostatischen Einigung, die für die Menschheit Christi auch eine unio gratiae ist, und sagt: „Diese Gnade, welche mir von dir, o Vater, gegeben ist, nämlich das Einssein mit dir, habe ich ihnen gegeben, damit sie eins seien wie wir“ [5]), indem er daran Erörterungen über pneumatische und somatische Gnadenverbindung knüpft.

Zu beachten ist noch, daß an solchen Stellen, welche zuvörderst von der ungeschaffenen Gnade handeln, der hl. Geist in der Einigung mehrfach nicht bloß als mittelbares, sondern auch als unmittelbares Lebens- und Heiligungsprinzip der Seele erscheint. Wir müssen hierbei, wie dies bei Cyrill oftmals vorkommt, an die Analogie von Haupt und Gliedern oder von Rebstock und Rebzweig denken. Hier wird das belebte Subjekt von einem ihm verbundenen substantiellen Prinzipe, aber nur durch eine von ihm ausgeströmte Kraft belebt.

3. Die ganze übernatürliche Erhebung faßt Cyrill zuweilen unter dem technischen Namen Heiligung.[6]) Weit

---

[1]) In Joan. 5, 18 (73, 348/349).
[2]) Ibid. 16, 6, 7 (74, 433c).
[3]) De trin. dial. 6 (75, 1013d).
[4]) In Joan. 14, 27 (74, 305) u. v. a. St., worin der Inhalt der Begnadigung ähnlich hervorgehoben wird.
[5]) In Joan. 17, 22, 23 (74, 564c).
[6]) Vgl. de trin. l. c., adv. Nest. l. 3 (76, 129).

prägnanter kommt die pneumatische Erhebung in Anlehnung an Hebr. 6, 4 unter der Formel: *μετοχὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος* oder im Anschluß an 2. Kor. 13, 13 mit *κοινωνία τοῦ ἁγ. Πν.* zum Ausdruck, ähnlich der Eucharistie, welche kurzweg *μέθεξις, μετάληψις τῆς σαρκός* heißt. Noch treffender und bündiger aber läßt sich nach Cyrill die Gnade als Umbildung, Umformung der Kreatur nach Christus, ihrem Stammhaupte, fassen. Mit aller Kraft hebt der Kirchenlehrer dies als Hauptsache aller Heilsgnade hervor. Von Interesse ist, was er hierüber in der Schrift de trin. dial. 4 [1]) sagt: „Wir sind durch Beziehung zum Sohne mittels des Geistes der göttlichen Natur teilhaft, nicht etwa nach bloßer Meinung, sondern in Wahrheit, wir alle, die gläubig sind, und wir sind nach Gott umgebildet, indem wir zur übernatürlichen Schönheit verwandelt werden. Denn geformt wird in uns auf unaussprechliche Weise Christus, nicht als geschaffener in geschaffenen (Wesen), sondern als ungeschaffener und als Gott in der geschaffenen und gemachten Kreatur, indem er durch den Geist zu seinem eigenen Bilde umgestaltet und die Kreatur, nämlich uns, zur übernatürlichen Würde transferiert." So ist denn auch die öftere Redewendung zu verstehen: „Allen Herzen ist Christus eingeformt (*ἐνεμορφώθη*) durch die Teilnahme am hl. Geiste." [2])

Diese Um- und Hineinbildung in Christus kann man von zweifacher Seite aus betrachten: a) Wie sich Christus, das höhere Wesen, in das niedere eingießt und gleichsam von innen heraus die niedere Substanz zu sich, der höheren, emporhebt und durch und durch regeneriert. Das ist die gewöhnliche Darstellung. Cyrill findet sie in seiner geistreichen und tiefen Schriftauslegung in jenem Vorgange angedeutet, wie Aaron ein goldenes Gefäß nahm, in dasselbe das Gomor voll Manna hineinlegte, um es vor Gott zur

---

[1]) M. 75, 905a.

[2]) In Js. 66, 18, 19 (70, 1445c), cf. thes. ass. 34 (75, 585a).

Aufbewahrung hinzustellen (Ex. 16, 32). „Fürwahr", sagt er, „Zeit ist's, darüber voll Verwunderung auszurufen: O Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wahrhaft unfaßbar ist der in den hl. Schriften verborgene Sinn . . . Sieh, wie sich uns auch schließlich diese Stelle erschließt. Da Christus selber als das wahre Manna sich uns erwiesen, den Alten im Bilde typisch dargestellt, so belehrt er uns hiedurch notwendigerweise, von wem und von welch großer Kraft und Glorie der voll sein wird, der das geistige Manna in sich aufbewahrt und Jesus ins Innerste des Herzens einführt durch richtigen Glauben und vollkommene Liebe. Du hörst, wie in goldenes Gefäß das Gomor mit Manna gelegt und durch die Hände Aarons zur Aufbewahrung vor Gott hingestellt wurde. Denn die heilige und wahrhaft gottliebende Seele, welche in sich die Beziehung zu Christus auf vollendete Weise herausgebiert (*τελείως ἐν ἑαυτῇ τὸν ἐπὶ Χριστῷ λόγον ὠδίνουσα*) und den ganzen himmlischen Schatz aufgenommen hat, wird ein kostbares Gefäß von Gold sein und wird durch den Hohenpriester aller an Gott Vater dargebracht und vor das Antlitz dessen geführt, der alles trägt und bewahrt, was seiner eigenen Natur nach korruptibel ist. So wird der Gerechte beschrieben als in sich tragend das geistige Manna, d. h. Christus, indem er [damit] zur Aphtharsie aufsteigt im Angesichte Gottes und zur Aufbewahrung bleibt, nämlich zum langen Leben (*βίος* = bloßes Leben) und zu einem glorreichen Leben (*ζωή*) ohne Ende." [1]) b) Man kann, und das ist die seltenere Betrachtungsweise, diese Hineinbildung in Christus auch von der Seite fassen, daß das niedere Wesen gleichsam in das höhere hineingegossen wird, daß letzteres das erstere mit seiner Glorie umfängt und bis ins Innerste durchdringt. Cyrill führt unter Verwertung desselben Beispiels aus: „Die hl. Schrift verwendet allgemein zum Ausdrucke der göttlichen und unsterblichen Natur das Gold,

---

[1]) In Joan. 6, 32, 33 (73, 512, 513).

da es unter den Elementen seiner Art das vorzüglichste ist. Wenn nun Christus uns umhüllt hat (περιβάλῃ) wie ein goldenes Gefäß das Manna, werden wir auch unversehrt bleiben, wenn uns Gott (der Vater) sieht und das Auge auf uns wendet." [1])

Wir wiederholen, daß bei dieser Eingliederung in Christus und Umgestaltung nach ihm an beide Gnadenformen zu denken ist. Auch darf diese Wirkung nicht etwa auf den Akt der Rechtfertigung und Kommunion eingeschränkt werden, es ist darunter auch der ganze Gnadenprozeß zu fassen, wie sich derselbe im Gnadenleben allmählich vollzieht.

Von der späteren thomistischen Fassung der Gnade unterscheidet sich die cyrillische nach einer dreifachen Richtung:

1) Cyrill behandelt die Eucharistie als eigene, somatische Gnadenform.

2) Bei Thomas tritt die selbständige Bedeutung der gr. increata gegenüber der creata mehr in den Hintergrund, weil er die Kindschaft direkt nur durch die in letzterer enthaltene Geburt aus Gott bestimmt sein läßt. Bei Cyrill ist das Gegenteil der Fall, die ungeschaffene Gnade steht im Vordergrunde und tritt überall als die Hauptsache hervor. Deshalb erklärt sich auch leichter das Wie der physischen Gnadenwirksamkeit.

3) Dadurch, daß Cyrill stets auf Christus Bezug nimmt, gewinnt seine Gnadendarstellung eine sehr konkrete Gestalt. Gerade diese Beziehung auf Christus erheischt noch eine nähere Durchführung verschiedener Punkte.

2. Charakteristischer Ausdruck der Gnade als Verwandtschaft mit Gott.

Wegen der engen Verbindung zwischen Christus und dem [Begna]digten wird der ganze Inhalt der Begnadigung schließ[lich al]s Verwandtschaft (οἰκειότης) mit Gott charakterisiert.

[1]) [Ho]mil. pasch. 24 (77, 900b), cf. homil. pasch. 10 (77, 628b).

Immer wieder erscheint dieser Gedanke[1]), auch unter synonymen Ausdrücken wie *συγγένεια*[2]), *συμφυΐα*[3]), und zwar mit Rücksicht auf beide Seiten und beide Formen der Begnadigung. Aus der Generation — und eine solche erfolgt in der Gnade — leitet sich gewissermaßen eine natürliche Verwandtschaft her als ein Abbild der innergöttlichen Verwandtschaft der Personen, die auch mit *οἰκειότης φυσική*[4]) bezeichnet wird. Eine solch göttliche Verwandtschaft ist um so eher möglich, als wir mit Christus, dem zweiten Adam, schon fundamental verwandt sind und nun ihm auch in spezieller Weise geistig und leiblich verbunden und verähnlicht werden, dadurch daß wir sein Pneuma und Soma in uns aufnehmen.[5])

Diese Verwandtschaft wird vornehmlich als Brautschaft und Sohnschaft dargestellt, wie tatsächlich beide Verhältnisse enge zusammenhängen. Daneben ist auch die Rede von Bruderschaft und in einem weiteren Sinne von Freundschaft.

a) Das bräutlich-eheliche Verhältnis zum Sohne. Cyrill vergleicht die Verbindung der Gläubigen mit Christus gerne dem bräutlich-ehelichen Verhältnisse. „Ehe nennt er (Christus) die Verbindung der Gläubigen mit dem Sohne." [6]) „Einem Weibe, welches dem Manne gesetzmäßig verbunden ist (*συνωκισμένῃ*), ist durchaus vergleichbar die Seele, welche durch den Glauben und den Geist Christo verbunden und geeinigt ist (*συνωκισμένη καὶ ἑνωθεῖσα*). Als Verlobte werden wir jene erachten, welche zu den Anfängen der Kenntnis gerufen und noch nicht vollständig mit Christus geeinigt ist, die noch gewärtig ist der Gnade der hl. Taufe und der Teilnahme am hl. Geiste gleichsam als einer Ehe und einer

---

[1]) Vgl. in Js. 8, 18; 24, 1—4; 43, 1, 2; 51, 6 (70, 237d, 740d, 884d, 1116b), in Joan. 7, 24 (73, 689a), in Rom. 5, 3 (74, 783a), Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29), c. Jul. l. 6 (76, 828c).

[2]) In Joan. 15, 1 (74, 333d).

[3]) Ibid. 15, 8 (74, 369c).

[4]) De trin. dial. 6 (75, 1012b).

[5]) Cf. Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29b).

[6]) In Matth. 22, 8 (72, 436d).

wahren Weise der Verbindung (*περιμένουσα καθάπερ τινὰ γάμον καὶ συναφείας τρόπον ἀληθέστερον*)." [1])

Bisher war mehr der Gedanke ins Auge gefaßt, daß wir von Christus gezeugt sind und zu seinem Geschlechte gehören (Act. 17, 29), anderseits wurde das Verhältnis immer wieder als moralisches charakterisiert. Die Zeugung durch Christus hat eben einen ganz spezifischen Charakter. Sie setzt das zu zeugende Subjekt als bereits existierend voraus und stellt sich darum als Einzeugung neuen Lebens in ein vorhandenes Subjekt dar. Diese Tatsache bringt es mit sich, daß das Gezeugte als solches zum zeugenden Prinzipe im Verhältnisse sowohl der empfangenden Mutter wie des in derselben empfangenen Kindes steht. Letzterer Punkt jedoch, daß wir zum Sohne im Kindesverhältnisse stehen, wird bei Cyrill der Ausdrucksweise nach vermieden und immer nur die moralisch-eheliche Verbindung betont, dagegen wird das Kindesverhältnis, bzw. die Sohnschaft konstant für die Beziehung der Begnadigten zum Vater gebraucht.

Weil ferner die Mitteilung des zeugenden Prinzips eine Einwohnung im empfangenden Subjekte bedeutet, sehen wir, daß die Vermählung nicht etwa als eine besondere Art freundschaftlicher Verbindung und Einwirkung aufeinander aufzufassen ist. Die volle Idee der Vermählung involviert, daß die vermählten Personen irgendwie ein organisches Ganze bilden (duo in carne una). Diese natürliche Vermählung ist nur ein schwaches Bild der Innigkeit und Kraft jener Vereinigung, welche die Gläubigen mit Christus eingehen oder er mit ihnen. Hier ist es der Zustand ständiger Konsummation und Einheit, indem wir in und durch die Gnade ein Geist und ein Leib mit ihm sind. Daher sind auch obige Ausdrücke der ehelichen Verbindung noch näher präzisiert (*γάμος καὶ συνάφεια, συνωκισμένη καὶ ἑνωθεῖσα*) und ist von befruchtendem Zusammensein die Rede. [2])

---

[1]) De ador. l. 8 (r~

[2]) Ibid. 1 ερ

Wir brauchen nach dem Gesagten kaum mehr hervorzuheben, daß von diesem Standpunkte aus das Verhältnis von Natur und Übernatur ähnlich wie beim objektiven Heile[1]) als Vermählung des göttlichen und menschlichen Faktors sich bestimmt, eine Vermählung, in welcher der begnadigte Teil nicht bloß reiche Brautgeschenke, sondern den Geschenkgeber selber besitzt.

b) Das Sohnesverhältnis zum Vater. Bereits bei den Wirkungen der einzelnen Gnadenformen wurde der Nachweis geführt, daß infolge der übernatürlichen Zeugung und Inexistenz des menschgewordenen Logos in uns die göttlichen Axiome, besonders die Sohnschaft uns zuteil werde. Hier handelt es sich um den speziellen Beweis dafür, was denn der innere Grund sei, warum wir auf solche Weise zur Sohnschaft emporsteigen und mit Fug und Recht zur Sohneswürde gelangen, wie ferner im einzelnen diese Sohnschaft beschaffen und zu werten sei.

1) Genesis und Natur der Sohnschaft. Die Worte Joh. 20, 17: Ich steige hinauf zu meinem Vater und zu euerem Vater — erklärt Cyrill folgendermaßen: „Von Natur aus und in Wahrheit ist der Gott des Alls der Vater Christi, nicht aber unser Vater von Natur aus, sondern vielmehr unser Gott als Schöpfer und Herr. Aber weil der Sohn sich uns einmischt, teilt er unserer Natur die ihm eigentümlich und spezifisch zugehörige Sohneswürde zu (*τὸ ἑαυτῷ κυρίως τε καὶ ἰδικῶς ὑπάρχον ἀξίωμα χαρίζεται*), indem er seinen Erzeuger als gemeinsamen Vater nennt.“[2]) Diese Mitteilung der dem Sohne eigentümlichen Gaben, die Umbildung und Umformung nach ihm, erfolgt mittels des Geistes[3]) und zwar deswegen, „damit Gott Vater die Charakterzüge

---

παρθένοις σύνεστι πνευματικῶς καὶ εὐκάρπους ἀποτελεῖ καὶ γένος αὐτὰς οἰκεῖον ἀποκαλεῖ.

[1]) Siehe oben S. 90.

[2]) In Joan. 20, 17 (74, 700d).

[3]) Homil. pasch. 10 (77, 620a).

seines eigenen Sprossen in uns leuchten sehe und uns so fürderhin als Kinder liebe und mit überirdischen Ehren schmücke."[1]) Schön sagt der Heilige anderwärts: „Andere können nicht mit ihm (dem Vater) sein und gewürdigt werden, seine Glorie zu schauen, als diejenigen, welche nunmehr durch ihn (Christus) mit dem Vater geeinigt sind. Denn wir sind geliebt als Söhne gemäß der Ähnlichkeit mit dem naturhaften und wahren Sohne [infolge der substantiellen und akzidentellen Heiligung und Verähnlichung]. Denn wenn wir auch nicht in gleichem Maße [physisch] das sind, so bildet doch die genaueste Nachahmung der Sache, wie sie enge an die Wahrheit anschließt, seine Glorie nach [die Sohneswürde und was sie enthält]."[2]) Wir sehen: weil die in der Gnade erfolgende Inexistenz vornehmlich als innigste bräutlich-eheliche Verbindung mit Christus, dem wahren Sohne, aufzufassen ist, und wir in dieser Verbindung eine allseitige Christusnachbildung empfangen, so breitet der Vater auf Grund dieser Verbindung und solange sie besteht, seine Vaterschaft auch über uns, und wir nehmen am persönlichen Verhältnisse teil, in welchem der wahre Sohn zum Vater steht.

2) Folgerungen: In der Gnadensohnschaft handelt es sich um eine wirkliche Sohnschaft, wodurch die Gläubigen mehr als bloße Kreaturen sind. Um die göttliche Natur des Sohnes besser leugnen zu können, beriefen sich die Arianer auf die Tatsache, daß auch wir Gott Vater nennen und im Gebete Vaterunser sagen, insoferne er Schöpfer und Prinzip für die aus nichts geschaffenen Dinge ist. Cyrill erwidert: „Deswegen [nennen wir ihn Vater], weil wir zwar von Natur aus Kreaturen sind, Söhne aber wegen der Gnade ..."[3]) Wo nur immer von Vater die Rede sei, da sei auch irgendwie der Sohn, und man soll sich nicht einfallen lassen, an die Kreatur zu denken, noch irgendwie den Begriff der Schöpfung

[1]) L. c.
[2]) In Joan. 17, 24 (74, 568a).
[3]) De trin. dial. 2 (75, 736/737).

hereinzuziehen, da die Begriffe Vater und Sohn Relativbegriffe seien und einen Zwischengedanken wie Schöpfer und Geschöpf nicht zulassen.[1]) Aber könnte die Bezeichnung Vater nicht eine unseren Verhältnissen entnommene sein? Nach Eph. 3, 15 ist alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden nach Gott benannt. Weil das Urbild immer älter als das Nachbild ist, muß die göttliche Vaterschaft das Primäre und Eigentliche sein.[2]) Cyrill nimmt hier an, daß die Begriffe Vater und Sohn nicht bloß für das innergöttliche Verhältnis, sondern auch nach außen dem Geschöpfe gegenüber eine besondere Geltung haben. Darum hält er gerade den Namen Sohnschaft zum Ausdrucke des gnädigen Verhältnisses zwischen Gott und dem Gerechten für außerordentlich geeignet. Er drückt nicht sowohl die Abhängigkeit aus, wie sie durch den Ausdruck Kindschaft involviert wird, vielmehr soll hierdurch wie beim natürlichen „Sohne" gerade die Ebenbildlichkeit angedeutet werden.[3])

Wenn auch die Vater- bzw. Sohnschaft in dem entwickelten Sinne eine wahre ist, so ist sie doch wiederum keine physische, vielmehr nur eine hyperphysische. „Nicht aus der eigenen Natur hat uns Gott Vater gezeugt, sonst müßte ja, was an uns krankhafter Zustand ist, das Unziemliche und Unstatthafte, in analoger Weise dem naturhaften Sohne entgegengehalten werden. Ohne Zweifel, wir sind geschaffen, während er aus der Substanz des Vaters hervorging. Nach ihm werden wir umgeformt und an Stelle der Zeugung

---

[1]) L. c.

[2]) L. c. (75, 737 b, c).

[3]) Scheeben (Katholik, 1884, I. Bd., 41 ff.) stößt sich am Namen Sohnschaft, den Granderath mehr geltend macht. Der Name Kindschaft sei angemessener für das Stadium der Unvollendung. Sohnschaft schließe außerdem das bräutliche Verhältnis zu Gott aus, was beim lat. filiatio, weil auch filia denkbar ist, nicht der Fall sei. Mag auch vom rein praktischen Standpunkt aus die Bezeichnung Kindschaft besser liegen, vom theoretischen aus bleibt nach dem Gedankengange Cyrills nichts anderes übrig als die Bezeichnung Sohnschaft, um so mehr als überhaupt das Sohnesverhältnis dem Vater, das bräutliche dem Sohne reserviert wird.

empfangen wir die aus seiner Güte stammende Gnade, unter die Söhne Gottes gerechnet zu werden, eine Würde, die wir von außen her und als erworben besitzen (*θύραθεν καὶ εἰσποίητον τὸ ἀξίωμα κομιζόμενοι*), wir sind Adoptivsöhne, aber gebildet nach dem wahren (Sohne), und berufen zur Glorie des wahren."[1]) Der gebräuchliche Terminus heißt hierfür „Gnadensohn (*υἱὸς θετός*)" im Gegensatz zu „Natursohn (*υἱὸς ἀληθής, κατὰ φύσιν*)". Dieser Gedanke, daß unsere Zeugung auf Gnade und freiem Willen, bei Christus auf der Natur des Vaters ruht, wird unzähligemal durchgeführt.[2])

Weil die Namen Zeugung und Sohn im eigentlichen Sinne nur dem wahren Sohne zukommen, sind sie bei uns angewandte Begriffe mit übertragener Bedeutung, wie dies vielfach Schriftgebrauch ist.[3]) Sehr schön hat die Sache der Apostel Johannes dargestellt, wo er von der Zeugung der Gläubigen aus Gott redet (1, 13). Er drückte sich vorsichtig aus, „damit keiner glaube, sie seien aus dem Wesen des Vaters in Wahrheit hervorgegangen und erhöben sich zu ununterschiedlicher Gleichheit mit dem Eingebornen, oder es werde umgekehrt auf den Eingebornen das Wort: „„Vor dem Morgenstern hab' ich dich aus meinem Schoß gezeugt"" mehr in übertragener Weise (*καταχρηστικώτερον*) genommen, und er würde so zur Natur der Geschöpfe herabgedrückt, wenn er gottgezeugt genannt wird, — deswegen ward er notwendig zuvor auf eine Kautele bedacht: Nachdem er erklärt,

---

[1]) De trin. dial. 2 (75, 749 d, 752 a).

[2]) Wir sind gezeugt *κατὰ σχέσιν τὴν ὡς ἐν ἀγάπῃ καὶ κατὰ θέλησιν* (in Joan. 15, 1: 74, 345 c), sind Söhne, welche eine *προαιρετικὴ ἕνωσις πρὸς Πατέρα* haben (de trin. dial. 1: 75, 696 c), *υἱοὶ κατὰ χάριν, χάριτί τε καὶ κατὰ θέσιν* (adv. Nest. l. 5, praef.: 76, 209 d). Von Christus dagegen wird gesagt: Er ist gezeugt „nicht in Weise und Ordnung wie wir und nicht wie die geschaffenen Dinge (de trin. dial. 1: 75, 708 d)", sondern „entsprossen dem Wesen des Vaters (*γέννημα τῆς οὐσίας τ. Π.*, in Joan. 10, 34: 74, 29 c)", „naturhaft", er ist „der aus dem Vater stammende Gott Logos (adv. Nest. l. 5, praef.: 76, 212 a)."

[3]) In Joan. 17, 26 (74, 577 b).

es sei ihnen vom natürlichen Sohne die Macht gegeben worden, Kinder Gottes zu werden, und er im Vorhinein das Adoptions- und Gnadenverhältnis angeführt hatte, fährt er ohne Gefahr weiter: „„Sie wurden aus Gott gezeugt (ἐγεννήθησαν)[1],““ damit er die Größe der ihnen erwiesenen Gnade zeige, indem er das, was Gott dem Vater fremd ist, gleichsam zur physischen Verwandtschaft aufnimmt (ὥσπερ εἰς οἰκειότητα φυσικήν), und das, was niedrig, zum erlauchten Geschlechte des Herrn hinaufhebt, wegen der warmen Liebe zu demselben.“[2])

Gerade in dieser Charakterisierung zur Sohnschaft zeigt sich erst vollends, wie die gesamte Gnadenerhebung eine bis ins kleinste gehende Ähnlichkeit mit Christus ist. Dies muß auch sein, denn Grundsatz ist: „Was durch Adoption und Gnade ist, hat immer irgendwie Ähnlichkeit mit dem, was von Natur aus und in Wahrheit ist.“[3]) Anderseits ist Christus Vorbild und wir die Nachbilder. Die beiderseitige Analogie ist so vollkommen, daß, wie wir bereits gesehen haben, bei Christus und bei uns die nämlichen Ausdrücke zur Darstellung der Erhebung der menschlichen Natur zum göttlichen Sein verwendet werden.[4]) Auch besteht die Ähnlichkeit nicht bloß darin, daß das Band der Einheit und die Form des Ebenbildes bloß ein Analogon der göttlichen Substanz wäre (gr. creata), sondern in allererster Linie darin, daß wir dasselbe substantielle Band und dieselbe substantielle Gestaltung und Formierung haben.

Was einzig als fundamentaler Unterschied geltend gemacht wird, ist die verschiedene Weise des Besitzes der göttlichen Erhebung. Bei uns ist es ein partizipativer Besitz[5]), eine

---

[1]) Cyrill gebraucht immer γεννᾶσθαι, wie dies übrigens auch der griechische Text ist gegenüber dem nasci der Vulgata. Auch das conc. Trid. vertauscht gelegentlich renascentia mit regeneratio.

[2]) In Joan. 1, 13 (73, 153, 156).

[3]) Quod unus sit Chr. (75, 1296 b), cf. in Joan. 15, 14, 15 (74, 385 b): τῷ κατὰ φύσιν ἀεὶ τὸ κατὰ θέσιν παρεικάζεται.

[4]) Vgl. oben S. 87 mit 198, 212.

[5]) Μεθεκτῶς: de rect. fid. ad. Regin. or. II, c. 21 (76, 1364 a).

Teilnahme von außen her[1]), ein Geschenk.[2]) Kurzweg, es sind Güter übernatürlicher Ordnung, was Cyrill in den verschiedensten Wendungen gibt.[3]) Anders bei Christus: „In ihm wohnte die ganze Fülle der Gottheit nicht nach Art der Teilnahme, oder schetisch in Weise eines Gnadengeschenkes, sondern leibhaftig, d. h. wesenhaft (*οὐ μεθεκτῶς, μᾶλλον ἢ σχετικῶς ἤγουν ὡς ἐν δόσει χάριτος, ἀλλὰ σωματικῶς, ὅ ἐστιν οὐσιωδῶς*).“[4]) So ist Christus auch wesenhaft Licht[5]), die substantielle Heiligkeit[6]), die natürliche Reinheit[7]); wir haben solches nur durch übernatürliche Gnade und Barmherzigkeit.

Damit hängt der weitere Unterschied zusammen: das Maß des Besitzes ist verschieden. Christus besitzt die Gnadenfülle der Sohnschaft in absolut vollkommener Weise, wir nach dem Maße unserer Empfänglichkeit und Disposition, speziell diesseits in unvollkommener Weise.[8]) „Die Theologen und hl. Zeugen lehren, daß die Glorie und Gnade des Eingebornen nicht mit der aller anderen wetteifernd gesehen werde, sondern weit darüber sei und mit unvergleichlicher Überschwenglichkeit sie überrage, da er die Gnade nicht in zugemessener Weise als von einem anderen empfangen besitze, sondern wie in einem Vollendeten als vollendet und wahrhaft, d. h. nicht erworben und von außen, sondern wesenhaft von innen, als Frucht der väterlichen Beschaffenheit, wie sie auf den aus ihm (dem Vater) stammenden Sohn übergeht.“[9])

---

1) *Ἔπακτον καὶ θύραθεν*: adv. Nest. l. 4, c. 1 (76, 169c), *ἔξωθεν καὶ εἰσκεκριμένως*: l. c., *εἰσποίητον*: in Joan. 17, 16, 17 (74, 537c).

2) *Ξένιον*: de trin. dial. 5 (75, 977b).

3) *Ὑπὲρ ἄνθρωπον*: in Joan. 10, 34 (74, 25d), *ὑπὲρ κτίσιν ἀξίωμα*: de trin. dial. 4 (75, 905a), *ἄνωθεν*: Glaph. in Num. de vacca ruf. (69, 625c), in Mich. 2, 5 (71, 668c), *ὑπερφυής*: quod un. sit Christus (75, 1293d).

4) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 21 (76, 1364a).

5) In Joan. 1, 9 (73, 112).

6) Ibid. 17, 16, 17 (74, 537c).

7) L. c. (74, 533d).

8) Vgl. unten.

9) In Joan. 1, 14 (73, 164c).

So „gibt es viele Söhne aus Gnade und Götter und Herren im Himmel und auf Erden, wie Paulus (1. Kor. 8, 5) sagt.“[1]) Wir sind Gottesträger, er ist Gott.[2]) Von ihm heißt es überall in besonderer Weise und mit vorgesetztem Artikel: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, indem sie (die Apostel) den wahren Sohn als den einen und besonderen von denen ausnehmen, welche durch Gnade zur Sohnschaft berufen sind (vgl. Röm. 8, 16).“[3]) Darum, „wenn vom Sohne Gottes schlechthin die Rede ist, wird man, auch wenn es unzählige Adoptivsöhne gibt, nicht an einen andern denken, sondern der Hörer Sinn wendet sich sofort unzweifelhaft dem einen naturhaften und wahren zu“[4]), wie anderseits, wenn man Gott schlechthin sagt, man Gott versteht, wenn auch wir anderweitig so bezeichnet werden.[5]) Mag auch im übrigen die Verähnlichung noch so stark gedacht sein, es ist keine Spur von Pantheismus zu finden, weil der Unterschied zwischen Gnaden- und Natursohn zu „groß und unmeßbar (*πολλὴ καὶ ἄμετρος*)“[6]) bleibt, „weil uns der Sohn keineswegs aus dem geschaffenen Zustande heraus und in die Natur der Gottheit hinein versetzen kann, — eine Unmöglichkeit.“[7])

3) Diskussion der Sohnschaft nach ihren Voraussetzungen. Wir haben gesehen, daß das Verhältnis zu Christus, obwohl er uns zeugt, doch durchweg als eheliches gefaßt wird, daß aber die Ausdrücke Sohnschaft, Zeugung vom Vater in dem entwickelten Sinne gebraucht werden. Der Grund hiervon liegt in der Stellung Christi als Mittler; in ihm schließt der Prozeß der Erhebung nicht ab, so daß er als väterliches

---

1) Adv. Nest. l. 2, c. 2 (76, 69d).
2) Ibid. l. 4, c. 1 (76, 172).
3) In Joan. 6, 70 (73, 629a).
4) De trin. dial. 4 (75, 928c).
5) L. c. (75, 928d).
6) Thes. ass. 12 (75, 189c).
7) Adv. Nest. l. 3, c. 2 (76, 129b), vgl. bes. in Joan. 6, 27 (73, 492b), vgl. S. 85, Anm. 3.

Prinzip am Anfange, bzw. Ende stünde; in seiner Stellung vermittelt er die Zugehörigkeit zum Vater. Die Momente, die Christus überhaupt als Mittler konstituieren, treten bei der Gnadensohnschaft ganz besonders in die Erscheinung. Wir können nicht Gnadensöhne ohne zwei Voraussetzungen sein: a) Christus muß wahrer Sohn sein. „Mit nichten kann es Adoptivsöhne geben, wenn nicht im voraus der natürliche Sohn existiert und die wahre Zeugung, da ja das spätere Bild schon in sich auf das Urbild hindeutet (*τῆς ἐσύστερον εἰκόνος προϋποφαινούσης ἐν ἑαυτῇ τὸ ἀρχέτυπον*).“[1]) Dieses Moment wird mehrfach gegen Arianismus und Nestorianismus zur Geltung gebracht, wie z. B. aus den Osterhomilien[2]) zu ersehen ist. b) Zweite Voraussetzung ist: Christus muß wahrer Mensch sein, sonst können wir überhaupt nicht mit ihm in wahrhaft organische, verwandtschaftliche Verbindung treten, noch weniger in eine eigentliche Sohnschaft zu Gott. „Wenn er nicht Mensch geworden, sind wir auf keinen Fall der Verwandtschaft mit ihm gewürdigt und ihm wie Zweige eingepflanzt und gewinnen keinesfalls von ihm die Kraft zur Fruchtbarkeit.“[3]) Man kann fragen: Ist nicht auch Adam, der vom Vater den Geist und den bloßen Logos empfangen hat, wahrhaft Sohn gewesen? Zu beachten ist: Adam empfing den Geist und Logos mit seiner Erschaffung, beim gefallenen Menschen ist die ursprüngliche harmonische Verbindung mit Gott völlig zerrissen. Christus als Menschgewordener hat wieder eine solche hergestellt, an die jetzt in der Gnade angeknüpft wird. Alsdann soll auch in der Verbindung mit dem Menschgewordenen ein besonderer Vorzug der Sohnschaft liegen.

Wenn Cyrill es auch nicht direkt tut, legen doch die tatsächlichen Ausführungen über unser Gnadenverwandtschaftsverhältnis zu Gott einen Vergleich mit der natürlichen Verwandtschaft sehr nahe. Die Gattin kommt durch den ver-

---

1) De trin. dial. 2 (7[illegible]

2) Homil. pasch[illegible]

3) In Joan. [illegible]

mittelnden Mann in ein besonderes Verhältnis zum Vater des Gatten. Sie wird gleichsam dessen Tochter, weil sie am Manne, dem wahren Sohne, teil hat und an dessen Würde, Gesinnungen und Gütern partizipiert. Dieses Verhältnis ist ungemein mehr als das einfache Adoptivverhältnis, es ist eine wahre Verwandtschaft, bzw. Kindschaft. Dieses engere Verhältnis ruht auch hier auf einem zweifachen Grunde: a) weil schon eine fundamentale Verwandtschaft zwischen den zwei Gatten besteht, das eine Fleisch Adams, b) weil der Gatte mit dem Vater speziell verwandt ist.[1]) Damit sind wir wieder bei früheren Erörterungen angelangt, bei den zwei Momenten, welche in der universalen Stellung Christi liegen und der daraus sich ergebenden zweifachen Verwandtschaft.

4) Wert und Bedeutung der Sohnschaft. Die Sohnschaft gewährt eine Erhebung zu einer unbegreiflichen, spezifisch göttlichen Herrlichkeit und Würde.[2]) Sie ist eine großartige, unendliche Glorie (*μακρὰ καὶ ἀτελεύτητος δόξα*)[3]), der Ruhm und die Würde schlechthin.[4]) In der Gleichförmigkeit mit Christus, dem hypostatischen Ebenbilde des Vaters, liegt auch die höchste, gottebenbildliche Schönheit.[5]) Könnte es eine größere Ehre geben? Denn „soll eine so großartige Sache (Verwandtschaft und Sohnschaft) etwas Geringes und keines Preises würdig sein? Wäre jemand der Sohn eines irdischen Königs und würde er zu dessen Kindern oder Brüdern gezählt, er hätte wohl den allergrößten [irdischen] Ruhm erstiegen. Dies, daß wir Götter genannt werden und Kinder Gottes und Brüder, soll uns das alles nichts nützen?“[6])

---

[1]) Der Vergleich, den Scheeben in den Mysterien, S. 344, in dieser Beziehung gebraucht, trifft darum sachlich zu, wenn auch im einzelnen nach Cyrill sich Modifikationen ergeben.

[2]) Adv. Nest. l. 3, c. 2 (76, 129b).

[3]) In Js. 45, 25, 26 (70, 988b).

[4]) Ibid. 51, 1, 2 (70, 1105a), ibid. 59, 20, 21 (70, 1320/1321), de rect. fid. ad Regin. c. 11 (76, 1220a).

[5]) Adv. Nest. l. 3, c. 2 (76, 129b).

[6]) C. Jul. l. 6 (76, 828c, d).

Weil die Kindschaft wesentlich auch Erbschaftsgnade[1]) ist, haben wir ein Anrecht auf den ganzen Bereich der übernatürlichen Güter. Der innere Grund, uns einen so gnadenvollen Besitz zu verleihen, war Gottes unendliche Menschenfreundlichkeit und Liebe zur Welt.[2]) Wie armselig und nichtig nimmt sich hiegegen die nestorianische Auffassung aus, die nur eine Verähnlichung mit einem Christus kannte, der über die Stufe der Menschlichkeit nicht hinausragte![3])

Überschaut man den Gang der Begnadigung, so ist es der Vater, der die Anregung gibt und zum Heiland und Lebensspender führt. Der Sohn nimmt uns auf und macht uns zur Rückkehr fähig durch einen zweifachen Heiligungsprozeß, den pneumatischen und somatischen. Auf diese Weise führt er uns durch sich zum Vater empor und zurück.[4]) Die gesamte Heilsmitteilung trägt diesen mittlerischen Charakter in strengem Sinne. Jede Gnadenmitteilung hat diese Tendenz.[5]) Was als Zweck der Menschwerdung angegeben wurde, erfüllt sich: der Sohn ist Mensch geworden, damit wir durch ihn, den Erstgebornen, Söhne Gottes würden.

Der realen Christologie, wie sie Cyrill gegenüber dem Rationalismus verteidigt, entspricht eine ebenso reale und tiefe Auffassung der Heilsgnade. In und mit dieser Christuseinigung und Christusnachbildung haben wir auch die Nachbildung und Fortführung der innergöttlichen trinitarischen Herrlichkeit in den einzelnen Menschen hinein. Das bedeutet dann wiederum eine Rückkehr der Kreatur zu dem Prinzip, zum Vater, von welchem sie ihren Ausgang hat. Dies alles in und durch Christus, den Mittler. Er ist Wurzel, Träger und Ideal aller Gottesgemeinschaft.

---

[1]) In Zachar. 4, 7 (72, 67), Glaph. in Gen. l. 6 (69, 325d).

[2]) In Joan. 1, 12 (73, 153a), ibid. 1, 13 (73, 156a).

[3]) Adv. Nest. l. 3, c. 2 (76, 129b). — Wie kann hingegen die orthodoxe Auffassung ständig von *ἀνα-βαίνειν*, *ἀναβιβάζειν*, *ἀνάγειν*, *ἀναλαμβάνειν* reden!

[4]) Glaph. in Lev. (69, 557d, 560b). Vgl. oben S. 158.

[5]) Apologet. ad Theodos. (76, 461b).

c) Die Gnade als Bruder- und Freundschaftsverhältnis. Weil Christus Mensch geworden, ist er seiner menschlichen Natur nach physisch unser Bruder. Da wir aber Gnadensöhne Gottes des Vaters sind, sind wir auch wohl in diesem Sinne Brüder Christi. Vielleicht kommt es daher, daß der Ausdruck ἀδελφότης häufig neben dem der υἱοθεσία figuriert[1]); wenigstens heißt es mit Bezug auf unsere Gnadensohnschaft, daß wir hierdurch auch die Würde der Fraternität mit Christus besitzen.[2]) Nur an einer Stelle wird Christus auch unser Neffe genannt, unser Schwestersohn (ὡς ἐξ ἀδελφῆς [Maria] γεγεννημένος).[3]) Diese Exegese ist gerade mit Rücksicht auf Cant. 5, 1: Herab möge steigen mein Neffe in seinen Garten — gegeben. Eine Bedeutung für die Heilslehre hat sie nicht.

Ganz selten findet sich in Cyrills Schriften die Gnade als freundschaftliche Verbindung mit Gott dargestellt. Letztere war eben zum Ausdruck der realen, organischen Verbindung und wechselseitigen Angehörigkeit, wie sie dem Heiligen vorschwebte, ein zu schwaches Bild. Nur im Anschluß an Joh. 15, 14: Ihr seid meine Freunde, . . . nicht mehr Diener nenne ich euch, sondern meine Freunde — führt er näher aus, „wie diese Würde die Grenzen der menschlichen Natur überschreitet. Was soll man größer und prächtiger halten als dies, Freund Christi sein und genannt werden!"[4])

3. Die causa formalis des Heilsstandes.

Der Gläubige ist in Wahrheit gerecht, heilig und ein Kind Gottes. Ist er, strenge genommen, solches nur durch die Einwohnung (gr. increata), oder nur durch die geschaffene Gnade, oder durch das Zusammengehen der beiden, oder auf eine andere Weise? Mit anderen Worten: Welches sind die den

---

[1]) Glaph. in Gen. l. 2 (69, 48b), c. Jul. l. 6 (76, 828).

[2]) Homil. pasch. 24 (77, 897b), de trin. dial. 4 (75, 889d), adv. Nest. l. 3, c. 2 (76, 129b).

[3]) In Joel. 1, 6, 7 (71, 340d).

[4]) M. 74, 384c; cf. de ador. l. 17 (68, 1076b).

Heilsstand konstituierenden Prinzipien, in welcher Weise bewirken sie denselben, was ist die eigentliche Formalursache der übernatürlichen Heiligung? Die Antwort ist durch die bisherigen Ausführungen bestimmt:

a) Es ist kein Zweifel, daß bei Cyrill gr. creata und increata konstituierende Elemente der Sohnschaft, wie des ganzen Gnadenstandes sind. Das ist aus früheren Erörterungen schon ersichtlich. Das legen auch die Ausdrücke: formen (μορφεῖν, ἀναπλάττειν), salben usf. nahe; Begriffe, wie sie speziell für die ungeschaffene Gnadenwirkung verwendet werden. Das geht auch aus der Darlegung hervor, daß der reale Besitz des hl. Geistes ein Verhältnis für die Kreatur herbeiführt, das ähnlich dem Verhältnisse von Seele und Leib ist.[1]) Der hl. Geist bildet nämlich mit dem Begnadeten gleichsam eine Persönlichkeit, und nicht wir, „er ruft in uns Abba, Vater"[2]), so daß er in seiner Weise als Träger der begnadeten Menschheit erscheint. Wir sind ferner Glieder Christi und haben, weil Christus das Haupt ist, eine unverletzliche, göttliche Würde. „Wenn er das Haupt des Leibes der Kirche, wir aber einzeln die Glieder sind, wenn wir also in verkehrte Lüste stürzen, dann fürwahr sündigen wir wider ihn, dessen Glieder wir sind. Denn was ihm gehört, geben wir den Dirnen."[3]) Die Stelle nimmt Bezug auf 1. Kor. 6, 15f. und spiegelt in schöner Weise die Auffassung des Heiligen von unserer Verbindung mit Christus als einer ehelich zusammenwachsenden, wo Christus das bestimmende und transformierende Haupt der Einigung ist.

So muß offenbar neben der qualitativen Gottähnlichkeit auch noch die Person des hl. Geistes, bzw. Christi als ein Moment erachtet werden, das die Kindschaft und Würde der Kreatur vor Gott tatsächlich mitbegründet.

---

[1]) Vgl. oben die Schöpfungsgnade, S. 34.

[2]) In Joan. 20, 17 (74, 700c).

[3]) In ep. I ad Cor. 6, 15 (74, 869d).

2) Ebenfalls außer Zweifel steht, daß beide Momente den Gnadenstand in verschiedener Weise konstituieren. Wie sich gezeigt hat, werden die participatio σχετική (σχέσις), nämlich die Einwirkung und Gestaltung durch ein höheres Prinzip, gegenwärtig in innigster moralischer Einigung, und die participatio formalis (ἕξις, habitus), die Eingießung einer höheren, geschaffenen Qualität in Weise physisch akzidenteller Inhärenz, keineswegs vermengt. Sachlich sind es zwei Arten formaler Erhebung, begrifflich mag man, wie Scheeben proponiert, zur Auseinanderhaltung beider von forma subsistens insubsistendo informans und von forma inhaerens inhaerendo informans reden[1]), indem man für ersteres Verhältnis forma in weiterem Sinne gebraucht, wie ja auch bei den Vätern, speziell bei Cyrill die gleichen Ausdrücke (μορφεῖν) und ähnliche zu diesem Zwecke verwendet werden.[2]) So war es in gleicher Weise bei der Person Christi, wo die justitia der Menschheit Christi ihre causa formalis in der geschaffenen Gnade hatte, wo aber die Menschheit auch durch die hypostatische Verbindung mit dem Logos geadelt und geheiligt wurde. Unverkennbar erscheint auch bei unserem Autor die gr. creata als dasjenige, was in eigentlichem Sinne innerlich nach Art einer physischen Seinsform erhebt. Gerade durch diese Geltendmachung der geschaffenen Gnade als etwas Inhärierendes und notwendig mit der Eingießung des Geistes Verbundenes ist die innerliche Gerechtigkeit gewahrt. Darum ist auch kein Widerspruch mit dem Trid. s. 6, c. 7 vorhanden, wonach einzige Formalursache die justitia Dei ist, non qua ipse justus est, sed qua

[1]) Handbuch der kath. Dogmatik, II, § 169; Katholik, 1884, II. Bd., Kontroverse, S. 478.

[2]) Petavius bezeichnet ebenfalls den hl. Geist als proxima causa formalis des Gnadenstandes, de trin. l. 8, c. 6, n. 8. Die berühmte Kontroverse zwischen Scheeben und Granderath endete schließlich damit, daß letzterer zugab, daß es außer der geschaffenen Gnade noch andere Titel geben könne, welche irgendwie Erbansprüche begründen. Somit war die sachliche Differenz verschwunden.

nos justos facit. Das Konzil legte das Hauptgewicht auf die geschaffene Gnade und erklärte, daß die Gerechtigkeit etwas innerlich Inhärierendes sein müsse. Dies war notwendig gegen zwei Zeitirrtümer: gegen Petrus Lombardus, welcher den Geist allein mit Ausschluß eines eingegossenen Habitus als Rechtfertigungsgnade faßte, sowie gegen die Reformatoren, welche nur eine äußere Zurechnung ohne innere gerechte Beschaffenheit in der Seele annahmen. Bei Cyrill dagegen fällt das ganze Hauptgewicht der Heilserhebung mehr auf die Inhabitation.[1]) Das verlangte auch die Stellungnahme gegen Arianismus, Mazedonianismus und Nestorianismus. Hier galt es, die Inhabitation gegenüber der Inkarnation und gegenüber den Leugnern der Gottheit des Sohnes wie des Geistes entsprechend zu betonen und zu bestimmen.

c) Um eine formelle Konstruktion beider Momente zu gewinnen, muß man auf den Ideengang Cyrills zurückgreifen. Christus verleiht uns das Höchste, seinen Geist, den wir in moralischer Einigung empfangen. Dies hat nur entsprechenden Wert, wenn auch eine bestimmte Disposition unsererseits, eine niedrigere Stufe der Gottverähnlichung gegeben ist. Man mag die oben (S. 221) zitierte Stelle hierher beziehen, wonach die gr. increata als Steigerung der gr. creata erscheint. Jedenfalls kann man mit Recht, wie Franzelin tut, die Einwohnung fastigium perfectionis[2]) nennen, oder, wie Scheeben, irgendwie von elementarer Form und idealer Fülle der Kindschaft reden[3]), eine Konstruktion, wie sie der große Dogmatiker

[1]) Vgl. Thomass. de incarn. verb. l. 6, c. 20, n. 13: nec dissimulabimus tamen tempestivius tutiusque nobis videri et scripturarum patrumque oraculis esse accommodatius, ut haec inhabitationis quam informationis gratia dicatur . . .

[2]) De deo trino, 1869, thes. 43, pg. 568. Der Ausdruck selber ist nicht cyrillisch. Die Berufung Franzelins (l. c. und ibid. pg. 564) auf die Schrift de s. Spiritu (75, 1132b, c) ist irrtümlich; denn einerseits entstammt das Zitat einer nachcyrillischen Kompilation, anderseits sagt es inhaltlich nur die Gottheit des hl. Geistes aus.

[3]) Vgl. bes. Katholik, 1883, II. Bd., Kontroverse, S. 562. Sch. beruft

ausdrücklich mit Rücksicht auf die griechischen Väter aufstellte.[1])

d) Wenn Cyrill schlechthin sagt, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei[2]), meint er damit: er ist unsere Gerechtigkeit, weil er uns durch eine heilige Beschaffenheit gerecht macht. Diese bildet aber nur die Basis für eine höhere Gerechtigkeit, insoferne er als Haupt die Glieder mit der persönlichen Gerechtigkeit überschattet. So ist er auch wie ein Siegel[3]) oder „das himmlische, überirdische Kleid, der Mantel der Inkorruption (ὁ τῆς ἀφθαρσίας χιτών); wer ihn nimmt, wird mit jeglichem Schmucke, nämlich mit geistigem, gekrönt."[4]) Ähnlich heißt Christus die glühende Kohle. „Es sei in unseren Lippen die glühende Kohle, welche den Schmutz der Sünde ausbrennt und den Unrat der Bosheit klärt und uns als geistglühend vollendet (ζέοντας τῷ Πνεύματι ἀποτελῶν sc. ἄνθραξ)."[5]) Das heißt: Christi und seines Geistes Substanz wird mit ihrem Feuerglanz der Kreatur mitgeteilt und letztere wird hiervon durchleuchtet und durchglüht, aber so, daß sie hiermit selber eine innere, qualitative Reinigung und Erhebung erfährt.

In dieser Weise sind auch all die Stellen zu deuten,

---

sich seinerseits auf Alex. Hal., welcher schon von einer perfectio disponens und complens rede (Dogm. II, § 169, n. 884). Außerdem aber auf Cornel. a Lap. in II. Petr. 1, 4, welcher sich ganz und gar der griechischen Väterauffassung annähert.

[1]) Vgl. bes. Katholik, 1884, I. Bd., Kontroverse, S. 19 ff., wo Scheeben erklärt, daß er in seiner Erstlingsschrift (Natur und Gnade, 1861) den scholastischen Standpunkt eingenommen habe, wenige Jahre später aber in seinen Mysterien davon abgegangen sei, weil ihm das System zu enge war, um den griechischen Vätern gerecht zu werden. Unter den Nachscholastikern beurteilen die Väterstellen am besten Petav., de incarn. l. 2, c. 7, und Thomass., de incarn. verbi, l. 6, c. 20, wo dieser gegen Ende Petavius in zustimmender Weise zitiert.

[2]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29 c).

[3]) Thes. ass. 34 (75, 609/612).

[4]) In Js. 61, 10, 11 (70, 1365 d), cf. in Mal. 3, 3 (72, 336 c).

[5]) In Js. 6, 6, 7 (70, 181), cf. in Zachar. 12, 6 (72, 213).

welche Christus als „Strom der Wonne und des Friedens“[1]), als unseren Trost[2]) darstellen. Wir leben kraft der pneumatischen und somatischen Einigung nicht bloß wie Kinder aus Adam, einmal physisch gezeugt, sondern wir leben vollkommener, weil fortwährend mit dem zweiten Adam verbunden, aus seiner und in seiner Substanz. Als Quell und Mittler steht er in uns, auf der einen Seite uns mit Gott verbindend, auf der anderen uns alle Gnaden überströmend als unser physisch organisches Haupt mittels seiner vergöttlichten Menschheit. „Eine neue Kreatur sind wir in Christo.“ Das Leben kommt vom Vater auf den Sohn, vom Sohne und im Sohne auf uns. Nicht, daß es so sein müßte. Gott hätte auch ohne den Menschgewordenen uns Gnade vermitteln können, aber das ist und bleibt nach Gottes Weisheit der vorgezeichnete Weg.[3])

4. Die der diesseitigen Heilsgnade anhaftenden Eigentümlichkeiten.

Die diesseitige Gnade ist noch keine volle und allseitige; es haften ihr noch gewisse Eigentümlichkeiten an:

a) Unvollkommenheit. 1) Man darf auf Erden hier keine volle Vergeltung erwarten, so wenig eine solche den großen Patriarchen Noe und Abraham zuteil wurde. Freilich sind wir

---

[1]) In Zachar. 14, 16, 17 (72, 268c), in Joel. 3, 18 (71, 404).

[2]) In Joel. 2, 21—24 (71, 373a).

[3]) Nicht anders als im Vorausgehenden über Cyrill ausgeführt wurde, erklärt sich auch der perfectus homo des Irenäus, der aus drei Bestandteilen (anima, corpus und Spiritus) sich zusammensetze (adv. haer. V, 6, 1). Das hier vorkommende commixtio entspricht offenbar dem *συνανακίρνασθαι*, adunitio mehr der *ἕνωσις*, Bezeichnungen, wie sie für das Einwohnungsverhältnis gebräuchlich sind. Allerdings drückt sich Irenäus noch sehr unbestimmt und unklar über die inhabitatio Spir. s. aus, da er sich über das Verhältnis noch nicht klar sein mochte. Wohl aber sehen wir, wie die Bedeutung des hl. Geistes mit großem Gewichte hervortritt. Wie klar liegt die Durchbildung der Lehre bei Cyrill vor! Die Deutung bei Körber (Iren. de gratia sanctificante, 1865, pg. 77) ist verfehlt. Sie greift auf des Lombarden Ansicht zurück.

auch keineswegs so armselig daran, daß wir nur geringe Forderungen stellen dürften.[1]) Wie Aussätzige nach der Reinigung zunächst in ein Lager mußten und erst dann ins Haus durften, nachdem sie dortselbst sieben Tage verweilt hatten, so geht es bei uns, wenn wir getauft sind. „Als Gereinigte sind wir mit den Heiligen verbunden und verkehren künftig mit dem heiligen und göttlichen Geschlechte; wir treten ins Haus Gottes ein, aber noch nicht in die überirdischen Wohnungen. Dieses Geschenk ist den Heiligen für die künftige Zeit aufbewahrt . . . Die Gaben halten nicht sofort Einkehr bei den Gläubigen, sondern auf gute Hoffnung hin ist die Berufung und das Unterpfand des Geistes. Seinerzeit aber wird die Gnade aufleuchten und das Ziel (die Erfüllung) der Hoffnung in Christus."[2]) Wenn der Apostel 2. Kor. 3, 18 sagt: In dasselbe Bild werden wir verwandelt, immer herrlicher durch den Geist des Herrn —, läßt sich dies auch so erklären: „Wir alle, die Christus kennen gelernt haben und unter die Kinder Gottes gezählt werden, befinden uns durchweg in der Glorie. Zur Zeit der Auferstehung werden wir in dasselbe Bild verwandelt, immer glorreicher wie vom Geiste des Herrn. Denn Christus, der uns das Unterpfand des Geistes geschenkt hat, wird in jener Zeit das noch Fehlende (τὸ λεῖπον) hinzufügen, er wird auch den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln."[3])

2) Die durch Sünde befleckte und verwundete Natur wird in der Gnade zwar gereinigt und positiv geheiligt, aber die irdische Gnade ist auch insofern unvollkommen, als sie nicht wie die Gnade des Urstandes die Natur von ihren eigentümlichen Gebrechen (defectus connaturales) heilt. Derart sind z. B. die spiegelhafte und teilweise Erkenntnis des Verstandes[4]), besonders aber die Fortdauer der Begierlichkeit. „Die Lust (τρυφή) in den Körpern ist wie eine Wurzel und

---

[1]) In Hebr. 11, 17, 38 (74, 993a).
[2]) Glaph. in Lev. (69, 561).
[3]) In ep. II ad Cor. 3, 18 (74, 932).
[4]) Cf. in Joan. 16, 25 (74, 461f.).

Mutter bitterer und wilder Gelüste, die heftig den aufs Gute gerichteten Bestrebungen widerstreitet."[1] „Wir selber, die doch die Anfänge des Geistes besitzen, seufzen unter dem Drucke (Röm. 8, 23), erwartend als Sohnschaft die Befreiung von unseren Körpern . . . Nachdem der Geist in uns gekommen ist und uns zum Tugendstreben umgestaltet, kämpft die Fleischeslust hiergegen, das in unseren Gliedern wohnende Gesetz, und, in verderbliche Leidenschaften ziehend, leistet sie rauhen Widerstand."[2] Mannigfach sind diese Begierden: „Manchmal wird der Sinn zu jeder Art von Unreinheit fortgezogen, dann lobt er den Reichtum, ein andermal die fleischlichen Bestrebungen, oder er wird von eitlem Ruhme besiegt, wie von jedem Winde hin und her getrieben."[3]

Das ist der Feind im Innern. Hierzu kommen äußere Feinde, wie der Tugendhasser (*μισοκάλος*) Satan und die Menge schlechter Geister.[4] Vor deren Schlingen und ihren zur Laszivität und zu Lüsten aufreizenden Phantasiegebilden haben wir uns zu hüten.[5] So stehen wir mitten in einem zweifachen Ringkampfe, vergleichbar dem Ringen in einer Stadt, die außen von den Barbaren bekriegt wird, und wo im Innern Bürgerzwist herrscht.[6] Es ist ähnlich wie bei Adam. „Was wir in Adam auf konkrete Weise und sinnfällig vor sich gehen sehen, das nämliche kann man bei jedem einzelnen aus uns auf geistige und verborgene Weise sich erfüllen sehen. Das Vergnügen leuchtet auf, fasziniert den Sinn und führt ihn allmählich dahin, daß wir glauben, die Übertretung des göttlichen Gesetzes sei von keinem Belange."[7] Gerade in der Schilderung dieser Schwächen und

---

[1]) Homil. pasch. 22 (77, 860b).
[2]) In Rom. 8, 23 (74, 824b).
[3]) In Js. 57, 10 (70, 1265b).
[4]) In Luc. 3, 4 (72, 512d).
[5]) In Js. 42, 22 (70, 880a).
[6]) Homil. pasch. 11 (77, 640a), cf. in Luc. 14, 28 (72, 796), de ador. l. 4 (68, 305).
[7]) De ador. l. 1 (68, 148d).

Unvollkommenheiten, sowie der sündhaften Atmosphäre, wie sie den Menschen umgibt, zeigt sich Cyrill als tiefen Psychologen und Kenner des menschlichen Herzens.[1])

3) Wenn auch die genannten Unvollkommenheiten der diesseitigen Begnadigung anhaften, der Substanz nach ist das Heil bereits ein volles und ganzes. Als Inhalt desselben führt Cyrill vielfach den Besitz einer zweifachen Art von Gütern an: die Güter der Sündenvergebung, Heiligung, der göttlichen Natur und Sohnschaft; anderseits „die preiswürdige und untadelhafte Hoffnung“[2]), „die Güter der Hoffnung (*τὰ ἐν ἐλπίσιν ἀγαθά*).“[3]) Er nennt diese Hoffnung eine gute, sichere und feste[4]), weil wir bereits die pneumatischen Gaben als Unterpfänder dieser künftigen Güter besitzen[5]), weil wir insbesonders die arrhabo gratiae, den hl. Geist, haben.[6]) „Die den Geist als Pfand haben und mit der Auferstehungshoffnung ausgestattet sind, diese halten das Erwartete gewissermaßen schon als etwas Gegenwärtiges fest, und sie können deshalb sagen: Wir kennen von nun an keinen, der nach dem Fleische ist. Denn alle sind wir pneumatisch, nicht mehr in fleischlicher Korruption, . . . bei den übrigen (Unbegnadeten) jedoch wird die Korruption mit Recht angenommen.“[7]) Derartige Äußerungen, welche die künftigen Güter so hinstellen, als besäßen wir sie schon in Wirklichkeit, zeigen, daß die diesseitige Gnade wie der Keim ist, aus dem die künftige Herrlichkeit als Blüte und Frucht sich entwickelt. Bezeichnend ist der Ausdruck *ἀρραβών* = arrha, pignus. Das ist kein Pfand in dem Sinne, daß einstweilen

---

[1]) Naturgemäß tritt das moralische Moment in den Homilien stark hervor.

[2]) In Js. 45, 25, 26 (70, 988c).

[3]) Ibid. 25, 9; 24, 15; 49, 13 (70, 565b, 545/548, 1064a), adv. Nest. l. 5, c. 7 (76, 248b).

[4]) In Os. 2, 21, 22 (71, 97d).

[5]) In Matth. 19, 29 (72, 432b).

[6]) In Joan. 17, 25 (74, 572c).

[7]) In ep. II ad Cor. 5, 5 (74, 941b), cf. in Joan. 15, 9, 10 (74, 376c).

eine Sache statt einer anderen, künftigen verliehen werde, sondern wir haben schon einen Teil der versprochenen Gabe als Pfand. Deshalb kann es sich in der späteren Entfaltung nur mehr um einen graduellen Unterschied handeln. Was wir jenseits noch empfangen, ist nur das Vollmaß dessen, was wir gegenwärtig schon in den Anfängen besitzen.[1] „Jetzt haben wir durch Glauben an Christus als Pfand den Anfang des Geistes erlangt. Nach der Auferstehung von den Toten, wenn die Sünde völlig aufgehoben ist, werden wir das Pneuma nicht mehr an Stelle eines Unterpfandes, in beschränktem Maße, sondern reichlich und überfließend haben, und nunmehr werden wir in den Charismen Christi schwelgen."[2] Der etwaige Einwurf, warum wir sterben, obwohl wir die Verheißungen des Lebens empfangen, ist unzutreffend. Gerade in der Auferstehung bewährt sich die Gnade mächtig.[3] Ferner „hat Christus nicht gesagt: Sie werden den Tod überhaupt nicht sehen, sondern: Sie werden den Tod nicht sehen in Ewigkeit. Er sprach mit Rücksicht auf die künftige Zeit und bezog hierauf das Ziel seiner Verheißungen."[4]

b) Verlierbarkeit. Daß die Gnade verlierbar, ist unzähligemal ausgesprochen. Nur auf den inneren Grund dieser Verlierbarkeit wollen wir hinweisen. Er liegt, wie Cyrill ausdrücklich sagt, darin, daß wir die Gnade nur als akzidentellen Besitz haben. Denn „in den Dingen, welche substantiell einer Sache zugehören, kann keine Privation eintreten, wohl aber in den Dingen, welche durch freien Willensentschluß erworben werden und bloß so erworben sind, daß sie da oder nicht da sein können, ohne deshalb den Untergang des Subjekts herbeizuführen."[5] Deshalb sind diese Güter bei Christus unverlierbar und unwankend. Bei ihm ist kein Herausfallen

---

[1]) In ep. II ad Cor. 5, 3 (74, 941a), in Matth. 24, 51 (72, 445d).
[2]) In Zachar. 14, 8, 9 (72, 252c, d).
[3]) In Joan. 11, 25 (74, 48).
[4]) Ibid. l. c. (74, 48d).
[5]) Ibid. 1, 9 (73, 121d).

aus der Sohnschaft möglich.[1]) „Bei uns sind die Dinge in ständiger Fluktuation und werden auf mannigfache Weise erschüttert, indem der Böse uns immer versucht . . . Solche (die Begnadeten) wären kostbare Leckerbissen (Hab. 1, 16).“[2])

§ 2. Heilsleben und Heilsfortschritt.

1. Notwendigkeit des Heilslebens überhaupt.

Cyrill fordert nicht bloß Werke, die dem Glauben nachfolgen und zur Rechtfertigung vorbereiten, er fordert auch übernatürlich gute Werke, die aus dem Rechtfertigungsstande herauswachsen und eine Betätigung und ein Wachstum der Rechtfertigungsgnade bedeuten. „Erstnotwendige, heilige Aufgabe und Sorge ist es, durch unverfälschten und wahren Glauben von Christus aufgenommen zu werden. Das bedeutet es, unter die Zweige gerechnet zu werden, die mit dem wahren Weinstocke, nämlich mit Christus, verbunden sind. Frucht der zweiten Sorge, die in keiner Weise der ersten nachsteht, ja noch ein intensiveres Interesse erfordert, ist es, ihm (Christo) anzuhängen und durch werktätige Liebe sich fest an Gott anzuschmiegen (*ἀπρὶξ ἔχεσθαι τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ἐν ἔργοις ἀγάπης*), was die Erfüllung eines heiligen und göttlichen Gebotes bedeutet. Dies macht uns ungeteilt gottverbunden und ihm anhaftend nach dem Worte des Psalmisten: Meine Seele haftet an dir (62, 9) . . . . Es genügt also nicht zu einer völligen Gottseligkeit oder zur Heiligung, welche in der Emporhebung des uns heiligenden Christus beruht, gleichsam wie Zweige aufgenommen zu sein. Dazu ist noch notwendig, durch vollendete und unablässige Liebe auf ebenbürtige Weise zu folgen, denn darin beruht hauptsächlich die Bedeutung der Verbindung, bzw. der Gemeinschaft im Geiste.“[3]) Demnach erscheint die Betätigung

---

[1]) Quod un. sit Christus (75, 1296 a, b).
[2]) In Joan. 17, 16, 17 (74, 536).
[3]) In Joan. 15, 4 (74, 360, 361).

des in der Rechtfertigung durch Angliederung an Christus gewonnenen Gnadenlebens von ungemeiner Wichtigkeit. Das Gnadenleben ist eben die Bekräftigung und Vollendung des Glaubenswillens. „Unsere moralische Verbindung mit Christus hat zwar ihre Schönheit und Kraft aus dem Willen (προαιρετικὴ sc. κόλλησις = Glaubenswillen), sie vollendet sich aber in der Liebe und im Glauben. Denn der Glaube senkt sich in unsere Herzen und gewährt uns eine reine Offenbarung der Gotteserkenntnis, die Liebe aber erheischt Beobachtung der uns von Christus gegebenen Gebote . . . Man muß bedenken, wenn wir durch Glauben mit ihm verbunden sind und das Ideal der Verbindung bloß ins Bekenntnis setzen, nicht aber auch durch die Werke der Liebe das Band der Einigung festigen, so sind wir zwar Zweige, aber tot und unfruchtbar, denn der Glaube ohne die Werke ist tot . . . . Solche wird er abhauen und wie welke Reben ins Feuer werfen.“ [1]) Der Gedanke, daß Glaube und evangelisches Leben zusammen zur Erlangung des ewigen Lebens notwendig sind, daß erst hierdurch Christus wahrhaft in uns Gestalt gewinne, ist eine eindringlich betonte Wahrheit. [2]) Freilich wer noch gläubig ist, um die Liebe aber, welche im Werke ihre Vollendung findet, sich nicht kümmert, der bleibt zwar noch in Christus, insoferne die Verbindung durch den Glauben noch vorhanden ist, und er nicht zu einem anderen Kulte sich wendet, aber leicht und gebrechlich ist eine derartige Verbindung. Weil solche das evangelische Leben für nichts erachten, verfallen sie leicht ihren eigenen Neigungen und einem zügellosen, irdischen Sinn. Hiermit aber trennen sie sich vom geistigen Weinstocke und stoßen schließlich die Verwandtschaftsgnade von sich. [3])

---

[1]) In Joan. 15, 2 (74, 348).

[2]) Ibid. 14, 15 (74, 253c), ibid. 15, 7; 13, 16, 17 (74, 365d, 125d, 128a), in Luc. 13, 23 (72, 776d, 780), in Zachar. 8, 13 (72, 124).

[3]) In Joan. 15, 7 (74, 365), cf. in Mal. 2, 1, 2 (72, 305a).

2. Möglichkeit des Heilslebens; Notwendigkeit einer Beistandsgnade.

Wie zur Begründung des übernatürlichen Gnadenlebens die Hilfe und Anregung Gottes notwendig ist, so auch zu jeder Äußerung desselben. „Nicht möglich ist es, heilig zu leben, wenn nicht Gott das Können verleiht.“[1]) Die Gnadenhilfe ist um so notwendiger, je mehr wir erst hierdurch fähig werden, die Versuchungen zu überwinden und anderseits standhaft zu bleiben. Ein schönes Beispiel für diese Wahrheit haben wir an Christus, der sich erst nach der Taufe in der Wüste versuchen ließ. „Vor der Taufe wurde er nicht versucht, noch verweilte er in der Wüste. Beachte, was dies bedeutet: es ist unmöglich, daß diejenigen, die noch nicht getauft sind, einen schweren Angriff des versuchenden Satans mutig überwinden oder pneumatisch leben können. Die geeignete Zeit für solch glänzende und rühmenswerte Leistungen ist die Zeit nach der Taufe. Da sind wir durch die Teilnahme am Geiste gestärkt und besiegelt mit der Gnade von oben zur pneumatischen Stärke, unbesiegbar sind wir gegenüber Satan, und wir leben in der Kraft des Geistes, gleichsam in eine Wüste gehend, während wir, vom Tumult der Welt ferne, ein ruhiges Leben verbringen.“[2]) „Wenn die Begierde uns heftig stachelt, beklagen wir uns oft vor Überdruß, indem uns das göttliche Gesetz an die Freiheit gemahnt. Aber von einem gewissen Hunger nach den früher uns wohlvertrauten Vergnügungen aufgestachelt, setzen wir uns über die Beschwerlichkeiten der Enthaltsamkeit hinweg und finden, daß jene irdische Knechtschaft nicht mehr so schlecht sei. In der Tat, es ist möglich, daß der Wille des Fleisches den Geist zu einer allseitigen Schwachheit bringt, was das Gute anlangt . . . Aber wir haben Christus, das geistige Manna . . . Wie ein Stein zieht zwar der Sinn des Fleisches

---

[1]) In Luc. 13, 23 (72, 776d), ibid. 22, 39 (72, 920a).
[2]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 36 (76, 1384c).

und beugt den Geist und treibt ihn tyrannisch zu seinem Willen, Christus aber zieht uns gleichsam wieder an einem Zügel zu einer besseren Begierde zurück und bringt die krankhaft Gewordenen wieder zu einem frommen Habitus, den zu körperlichen Vergnügungen Neigenden verspricht er, himmlische Nahrung zu geben, den Beistand des überirdischen Geistes, das geistige Manna. Hierdurch werden wir in aller Geduld gefestigt und gewinnen dies, daß wir in unserer Schwachheit nicht in Fehler stürzen."[1]) So wanken die Gerechten nicht trotz der Kämpfe und Versuchungen. „Sie stehen fest, weil sie in Gott wurzeln, und weil er sie trägt durch seine Hilfeleistungen (*ταῖς ἐπικουρίαις ἀνέχων*)."[2]) Ja mit einer gewissen Leichtigkeit vermögen sie bei Christi Präsenz nutzreiche Werke zu vollbringen[3]), die schädlichen Anschläge und Gefahren seitens der Nachsteller unwirksam zu machen.[4]) Zu beachten bleibt jedoch die Erscheinung, daß Christus nicht sofort und gleich im Anfange aus der Gefahr hilft. „Denn nicht sogleich, wenn eine Versuchung einbricht, kommt die Gnade des Erlösers entgegen, sondern wenn die Furcht und die Gefahr groß geworden ist, und wir uns mitten in den Fluten der Drangsale befinden, erscheint unversehens Christus, zügelt die Furcht, befreit von aller Gefahr und verändert mit unaussprechlicher Kraft alles Feindliche in Ruhe und Freude."[5])

Wir haben bisher vorwiegend den Gedanken durchgeführt, daß die Gnadenhilfe zur Abwehr der Versuchungen, wie zur Verrichtung guter Werke notwendig ist. Darin liegt allerdings schon enthalten, daß der Gerechte eine fortwährende Hilfe braucht, um überhaupt in der Gnade zu verharren. Diese Notwendigkeit einer Beharrlichkeitsgnade wird noch

---

[1]) In Joan. 6, 32, 33 (73, 504, 505).
[2]) In Js. 41, 18—20 (70, 841 b).
[3]) In Agg. 1, 14 (72, 1041 a), in Joan. 6, 21 (73, 469 c).
[4]) In Zachar. 12, 9, 10 (72, 221).
[5]) In Joan. 6, 19, 20 (73, 469).

ausdrücklicher ausgesprochen. „Gar leicht wird die menschliche Natur schwach und kommt auf alle Abwege, wenn nicht des Erlösers Gnade sie in der Tugend aufrecht hält ... Wenn Gott seine Hand zusammenzieht und nicht mehr die Fülle seiner Gaben spendet, stürzen wir notwendig in Übel ... Wir kommen so weit ..., daß wir nahe daran sind, selbst die zu allem Guten dienende uns angeborne Kenntnis zu verlieren.“ [1])

Wenn dem erbsündigen Menschen die natürlichen Grundkräfte verbleiben (vgl. oben S. 40), ist es dann nicht ein Widerspruch, zu behaupten, daß selbst der Gerechte ohne Gnadenhilfe soweit käme, die natürliche Erkenntnis und das natürliche Streben zum Guten allmählich zu verlieren? Daraus folgt nur die Tatsache, daß der Mensch, insbesonders der Ungläubige und der Sünder zwar natürlich gute Werke üben könne, wohl aber nicht auf die Dauer und wenn es sich um schwierigere Dinge handelt. Übrigens braucht eine solche Gnadenhilfe die Grenzen der Natur noch nicht zu überschreiten. Cyrill unterläßt es, sich über Natur und Wirkung einer derartigen medizinellen Gnade auszusprechen.

Die göttliche Hilfe, wie sie zum Heilsleben unbedingt notwendig ist, äußert sich des näheren als Mithilfe, d. h. die Gläubigen müssen ihrerseits auch eine entsprechende Wirksamkeit entfalten. Dergestalt ist das Heilsleben ein Produkt zweier Faktoren, des göttlichen und menschlichen Tuns. Cyrill sagt hierüber: „Gut ist der nüchterne Sinn (νῆψις von νήφειν, nicht berauscht sein von den Gelüsten der Welt) und das Allernützlichste die Festigkeit unserer Gesinnung und der energische Wille zum guten Handeln und zur Übung der Tugend. Denn so werden wir unser Heil wirken. Aber dies allein genügt für die menschliche Seele nicht. Sie bedarf notwendig der überirdischen Mithilfe (συνεργείας) und Gnade, welche ihr das Schwere leicht und den ungangbaren und

[1]) De ador. l. 1 (68, 149 b).

rauhen Pfad der Gerechtigkeit leicht gangbar macht. Denn daß unsere Sache nichts ist, wenn nicht das Wirken der göttlichen Gnade hinzukommt, höre darüber den Psalmisten: Wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten vergeblich, die es bauen; wenn nicht der Herr die Stadt bewacht, umsonst wacht, wer über sie wacht. Ich sage also, notwendig müssen wir unsererseits die Temperanz (= Freihaltung vom Irdischen) herzubringen, und, nach gottliebender Gesinnung bestrebt, uns tapfer zeigen, unser Heil zu wirken, und so Gott und seine übernatürliche Hilfe anflehen." [1])

3. Natur und Wesen der Beistandsgnade des Gerechtfertigten.

Wenn der Gerechte trotz der Gnadenverbindung noch fort und fort eines aktuellen Beistandes Gottes zur Betätigung des neuen in der Gnade empfangenen Lebens bedarf, von wo geht diese Hilfeleistung aus, was ist sie ihrerseits und welche Stellung nimmt sie im Heilsorganismus ein?

a) Christus ist in der Einwohnung Prinzip aller Gnadenwirkungen, ob letztere bleibender oder vorübergehender Natur sind. Deshalb sind auch diese aktuellen Heilswirkungen als von Christus ausgehend zu denken, soferne er in uns ist. Das sagen zur Genüge die Stellen: „Geneigt ist des Menschen Sinn zum Sündigen. Aber das sage ich: Nicht hat dich der Herr leer gelassen seines Schutzes und seiner Liebe. Du hast ihn in dir oder vielmehr im Innern (ἤτοι ἐντός) durch den Geist. Denn wir sind seine Behausung, und er wohnt in den Seelen derer, die ihn lieben. Er stärkt dich, daß du die eindringenden Übel tapfer erträgst und mutig den Anfällen der Versuchung widerstehst." [2]) Christus „zeigt durch handgreifliche und in die Augen springende Beispiele (Christus der Weinstock, der Vater der Weingärtner), daß die Kraft einer

---

[1]) In Joan. 17, 12, 13 (74, 524a, b), cf. ibid. 15, 2 (74, 352a): .... συνεργάζεται Θεός.

[2]) In Luc. 6, 27 (72, 596c).

jeglichen pneumatischen Fruchtbarkeit von ihm stammt, wie auch bei den aus der Wurzel hervorgehenden Reben die Qualität von ersterer (der Wurzel) ist. Alles, was wir Gutes haben, ist von ihm verliehen . . ., als dem Prinzipe . . . . Wenn er den Vater Weingärtner nennt, will er damit bloß sagen, die göttliche Natur sei Wurzel und Prinzip der in uns befindlichen pneumatischen Fruchtbarkeit."[1])

b) Die ganze Aktualisierung der Gnadenzuständlichkeit haben wir folgendermaßen zu denken: Christus, der in uns als Prinzip und Träger aller übernatürlichen Verbindung und Zuständlichkeit ist, steht an der Spitze des gesamten Heilsorganismus. Er setzt, wenn es ihm beliebt, durch seine Kraft diesen Organismus in Bewegung und hält ihn durch seine einströmende Kraft (physisch) in Funktion. Darum wird er als der Weinstock gezeichnet, der fortwährend geistig und leiblich den übernatürlichen Lebenssaft überströmt und zu heilsamer Tätigkeit befruchtet. Cyrill sagt deshalb: „Die jüngst des Teufels Schlingen verlassen haben (die Getauften), werden mir (Christo), nachdem sie für die hervorzubringenden Früchte der Frömmigkeit geeignet gemacht worden sind, wie Zweige anhängen und durch die Liebe zu mir angefügt, werden sie in ihren Herzen durch die Einströmungen des Geistes genährt werden (*πιανθήσονται ταῖς τοῦ Πνεύματος ἐπιῤῥοίαις*)."[2]) Wenn wir aber sündigen, werden wir vom Weinstocke abgeschnitten, . . . verlieren den belebenden Saft, den wir vom Weinstocke hatten, d. h. den hl. Geist.[3]) Christus ist solcher Weise „der Wonnestrom und der göttliche Lebensquell, der [in uns befindlich] mit der belebenden und erheiternden Gnade des hl. Geistes befruchtet."[4]) Wie das Gnadenverhältnis überhaupt als eheliches mit Christus gefaßt wird,

---

[1]) In Joan. 15, 1 (74, 340), cf. ibid. 15, 5, 6 (74, 364a): *τὸ δύνασθαί τε καὶ ἐπιτηδείως ἔχειν . . . καθάπερ ἐκ μητρὸς τῆς ἀμπέλου.*

[2]) Ibid. 15, 3 (74, 360a, b).

[3]) Ibid. 15, 2 (74, 349c).

[4]) Ibid. 15, 4 (74, 362d).

so erscheint es hier mit Rücksicht auf das Gnadenleben mannigfach unter dem Gesichtspunkte der Fruchtbarmachung durch Christus, als Betätigung und Auswirkung der vorhandenen gnädigen Verbindung.[1])

Eine zweifache Wahrheit ergibt sich: 1) wir benötigen eine positive Anregung und Hilfe, um vom Gnadenzustande zur Betätigung desselben übergehen zu können, 2) dadurch, daß das übernatürliche Sein in Tätigkeit übergeführt wird, erscheint die Heilsgnade nicht als eine bloße ruhende Zuständlichkeit, sondern zugleich auch als Fertigkeit und Kraft, um nicht bloß übernatürliches Sein, sondern auch übernatürliches Leben und Fruchttragen zu ermöglichen. Das Gnadenleben ist somit Auswirkung der Übernatur, ähnlich dem Vorgang in der Seele, welche mit Hilfe des concursus naturalis ihre Kräfte aktualisiert, nur daß auf übernatürlichem Gebiete die Kraft vom Träger selber, von Christus ausgeht. Wir begreifen jetzt auch leicht, wie das Leben der Gerechten das Leben Christi ist, wie in letzter Linie der im Himmel thronende Christus als Haupt das Leben seiner Glieder, in die er pneumatisch und eucharistisch gekommen ist, mitlebt.

c) Zwar ist es immer ein und derselbe Geist, bzw. Christus, der im Geiste in uns wirksam ist. Aber die Wirksamkeit des einen Prinzips ist eine vielgestaltige (*πολυειδῶς, πολυτρόπως*).[2]) Wenn auch nach Cyrill die anregende Gnade zur Betätigung durchaus notwendig ist, fällt doch das Hauptgewicht auf die gr. cooperans zur Stärkung des Verstandes (illuminans) und des Willens (adjuvans).[3])

---

[1]) Vgl. oben S. 228, mit Bezug auf die Eucharistie vgl. de ador. l. 6 (68, 417a).

[2]) In Joan. 6, 69 (73, 624d): *φωτίζει (Χρ.) πολυτρόπως καὶ διαφόροις καταλαμπρύνει χαρίσμασι τὰς τῶν πιστευόντων ψυχάς*, cf. in Js. 11, 1—3 (70, 316).

[3]) Cf. in Js. 54, 16, 17 (70, 1216c). Für gr. illuminans vgl. noch in Joan. 6, 69 (73, 624d), ibid. 14, 19 (74, 265a), in Hab. 3, 4 (71, 908b) u. v. a. St.; für gr. adjuv. Glaph. in Gen. l. 7 (69, 384c), in Luc. 12, 11 (72, 732b), in Zachar. 9, 16, 17 (72, 157c).

Je nachdem Gott dem Herzen des Gerechten Fruchtkeime einsenkt und dieselben fördert, entwickelt sich durch Aktualisierung ein reiches Heilsleben. Wir sind wie ein ausgedörrtes Stoppelfeld. Sobald wir aber die belebende Gnade des Geistes aufsaugen, werden wir mit den verschiedensten Arten von Gütern bekränzt und, wieder aufsprossend zum Eifer in der Tugend, bringen wir fruchtbare Äste der Gottesliebe hervor.[1]) Ähnlich sagt der Prophet (Is. 44, 4): Des Gerechten Seele ist wie ein fruchtbarer Baum, wie Gras inmitten des Wassers, wie die Weide am vorbeiströmenden Bache.[2]) Die in Christo leben, sind wegen ihrer Fruchtbarkeit Bräuten vergleichbar. Sie besitzen die Schönheit auf verschiedene Weise im Glanze der Tugenden.[3])

Zu diesen inneren Heilswirkungen kommen noch äußere Hilfsmittel, welche von Cyrill freilich nur in einem weiteren Sinne zur Heilsgnade gerechnet werden können, wie z. B. die hl. Schriften, die evangelische Predigt.[4]) Sie sind aber insoferne bedeutungsvoll, als Gott mit diesen äußeren Gnaden auch innere verbindet, ohne welche der Mensch von den äußeren Gaben keinen heilsamen Gebrauch machen könnte. Der hl. Geist eröffnet nämlich durch sie die Tiefen der Gedanken und gießt geistige Meditationen ins Herz und prägt sie dem Gemüte ein.[5])

4. Bedeutung des Heilslebens und Fortschritt in demselben.

In der Konsequenz der mystisch schetischen Gemeinschaft des Gläubigen mit dem Gottmenschen liegt es, daß das Leben des gerechtfertigten Christen nichts anderes als stete Christusnachfolge oder genauer eine fortschreitende Ausformung Christi, des übernatürlichen Stammprinzips, in seinen Gliedern ist,

---

[1]) In Joan. 4, 10 (73, 297a), ibid. 10, 14 (73, 1041d).
[2]) In Joan. 4, 10 (73, 297b).
[3]) In Js. 61, 10, 11 (70, 1368a).
[4]) In Amos 2, 10; 4, 6—8 (71, 449a, 481d).
[5]) In Js. 40, 1, 2 (70, 800a, b).

„ein Umbilden nach den göttlichen Charakterzügen“[1]), „ein Aufleuchten der göttlichen Charakterzüge.“[2]) Diese Umbildung wird speziell als ein Vollenden des in der Taufe grundgelegten Zustandes charakterisiert. Keiner soll diese Vollendung verabsäumen. Deswegen ist unter anderem der baptismus clinicorum so zu mißbilligen, weil ein solcher gleichsam bloß die Sündennachlassung empfängt, das Talent aber, das ihm Gott gegeben, unfruchtbar zurückgibt, ohne etwas hinzuerworben zu haben[3]), d. h. ein solcher hat bloß das Allernotwendigste, nicht aber die Vollendung nach Christi Bild sich angeeignet.

Diese Konformation erstreckt sich auf die ganze Einigung ungeschaffener wie geschaffener Art. In erster Beziehung bedeutet es eine immer engere und vollere Einigung, in letzter ein immer reicheres und volleres Maß der Gnade. Ein solcher Konformierungsprozeß ist deshalb möglich, weil der Besitz der Gottesgemeinschaft ein partizipativer, unvollkommener und deshalb ständig vermehrungsfähiger ist.

Ihrer Natur nach ist die Konformierung auch eine Umgestaltung ins ursprüngliche Bild. Darum sagt Cyrill: „Des hl. Geistes teilhaft geworden, werden wir ins ursprüngliche Bild unserer Natur umgewandelt und geistigerweise ins erste Bild transformiert. Denn es wird in uns unser Herr Jesus Christus durch den Geist formiert.“[4]) Damit aber nähern wir uns anderseits immer mehr dem künftigen Zustande: „Indem wir gleichsam rückwärts gehen, konformieren wir uns für das Künftige.“[5])

Der Zeit nach erfolgt diese Umbildung ganz allmählich.

---

[1]) Thes. ass. 13 in fin. (75, 232a), cf. homil. pasch. 10 (77, 612b): *Μορφοῦται Χρ. ἐν ἡμῖν οὐχ ἑτέρως εἰ μὴ διὰ πίστεως . . . καὶ πολιτείας εὐαγγελικῆς.*

[2]) Homil. pasch. 10 (77, 624c): *διὰ τῆς κατ' ἐνέργειαν ἀρετῆς οἱ θεῖοι δὴ πάντως ἡμῖν ἐναστράπτουσι χαρακτῆρες.*

[3]) Glaph. in Ex. l. 2 (69, 432a).

[4]) In Nah. 2, 1 (71, 812d).

[5]) De ador. l. 17 (68, 1116/1117).

Hauptstelle für diese Wahrheit ist Gal. 4, 19, wo Paulus sagt, er gebäre die Gläubigen, bis in ihnen Christus formiert werde. „Das heißt nichts anderes als solange, bis die großen und übernatürlichen Charakterzüge seiner Gottheit nach und nach (ἠρέμα = ruhig, Schritt für Schritt) in ihren Sinn eingeformt werden.“ [1]) Ganz bezeichnend ist auch für das ständige Wachstum in der Gnade der Gebrauch der Präsentialformen an den Stellen, wo von Konformierung die Rede ist, auch dort, wo man ausgesprochenermaßen die Perfekta erwarten möchte. [2]) Ein schönes Bild der Auffassung des Gnadenlebens gibt Cyrill im Kommentar zum Propheten Aggäus, wo er die Wahrheit diskutiert, daß jeder aus uns als ein Tempel Gottes angesehen werden könne. Er sagt: „Jeder von uns baue sein Herz durch richtigen Glauben und er habe als Fundament den Erlöser. Und er bringe zu diesen Dingen auch eine andere Substanz herzu, ich meine den Gehorsam, den allweg bereitwilligen Sinn, die Tapferkeit, Geduld, Enthaltsamkeit (also Gnadenleben). So durch jegliche Art Unterstützung zusammengefügt, werden wir uns zu einem hl. Tempel erheben und zur Wohnung Gottes im Geiste.“ [3])

Was später die Mystiker so sehr betonten, ist hier bereits theoretisch durchgebildet. Im Anschluß an die historisch einmalige Inkarnation haben wir in der Heilsgnade eine permanente, fortschreitende Inkarnation Christi in den Gläubigen. Die Erlösung des einzelnen ist ein fortdauernder, gnadenvoller Vergöttlichungsprozeß. Das ist auch das tiefste Moment aller Aszese.

---

[1]) Glaph. in Gen. l. 3 (69, 141 a). — Der ganze Inhalt der Galaterstelle besagt also nach Cyrill ein dreifaches: 1) Umformung nach Christus mittels gr. creata, 2) mittels gr. increata, 3) Wachstum in dieser Umformung mittels Gnadenlebens.

[2]) In Js. 26, 19 (70, 588 b): *Χριστὸς . . . ῥίζα τῶν δι' αὐτοῦ μεταπλαττομένων εἰς ζωὴν καὶ οἷον ἀρχὴ τῆς ἀνθρώπου φύσεως ἀποδυομένης τὴν φθοράν*, cf. de ador. l. 17 (68, 1117 a) u. v. a. St. Die lat. Übersetzung von Aubert gibt die Präsentialformen meist mit dem Perfekt, wodurch der Sinn modifiziert wird.

[3]) In Agg. 1, 7—9 (71, 1036 b).

5. Einzelne Züge des Heilslebens.

Welches sind die näheren Züge des reichen Gnadenlebens, das sich im einzelnen verwirklichen soll? Entsprechend dem Leben Christi können auch hier zwei Seiten, eine negative und positive, unterschieden werden, mit dem Unterschiede: was bei Christus wegen der Gnadenfülle zunächst nur ein Fortschritt der Wirksamkeit und Manifestation nach war, qualifiziert sich im Gerechten als wirklich innere Besitzzunahme.

a) Nach der negativen Seite. Da die Sündenschuld in der Gnadeneinigung getilgt wurde, bleibt als Hauptaufgabe noch die Überwindung der Sündenfolgen, die mortificatio peccati. Sie muß sich das ganze Leben hindurch fortsetzen, bis sie ihr Ende im Tode erreicht. In diesem Sinne faßt Cyrill auch die Korintherstelle (2. Br. 4, 10): Immer tragen wir Jesu Abtötung an unserem Leibe umher, damit auch Jesu Leben an unserem Leibe sichtbar werde. Diese mortificatio geht zuvörderst auf die unreinen Leidenschaften. Die Bekämpfung derselben ist nach Cyrill ein Hauptpunkt des christlichen Heilslebens. Weniger ist von anderen Gebrechen wie von Habsucht[1]) und dergleichen die Rede. Das Gesetz der Sünde, wie es in den Gliedern wohnt, „wird immer durch die Kraft des hl. Geistes wie mit einer Schere beschnitten ... Denn wie eine Schere die an uns wachsenden Haare nicht völlig mitsamt der Wurzel ausrottet, sondern das eben Aufsprossende niederschneidet, so reißt auch in uns der Gott Logos die Begierde nicht mit der Wurzel aus — denn diese vollendete Heiligkeit ist eine Prärogative der künftigen Zeit —, aber er ertötet (κατανεκροῖ) sie vielmehr, sobald dieselbe in uns auftaucht und sich erhebt.“[2]) Das Beispiel zeigt, daß das Heilsleben in dieser Beziehung als eine fortwährende geistige Beschneidung aufzufassen ist, die Christus in uns durch den Geist wirkt

[1]) Vgl. in Amos 5, 11 (71, 500b).
[2]) De ador. l. 11 (68, 777).

von dem Augenblicke an, wo die erstmalige Beschneidung im Rechtfertigungsprozesse stattgefunden hat. Deutlicher noch ist diese Tätigkeit aus einem anderen Vergleiche zu ersehen. „Ein fruchttragender Zweig wird der Sorge des Winzers nicht entbehren, sondern er wird gereinigt werden, um reichlichere Früchte zu bringen ... Wie eine Sichel braucht er (Christus) die Wirksamkeit des Geistes und beschneidet sie (die Gerechten), bald ihre Gelüste, die immer zur Fleischesliebe antreiben, und die somatischen Affekte, bald wiederum alles das, wovon er nur immer weiß, daß es den Menschenseelen zustößt, was nämlich durch verschiedene Arten von Übeln den Sinn befleckt. Das, sagen wir, ist die Beschneidung nicht mit Händen, sondern im Geiste vollzogen, von der Paulus einmal sagt (Röm. 2, 28, 29): Nicht derjenige, welcher im Offenkundigen es ist, ist Jude, noch auch die, welche im Offenkundigen, im Fleische es ist, ist Beschneidung, sondern, welcher im Verborgenen es ist, ist Jude, und es ist eine Herzensbeschneidung im Geiste, nicht im Buchstaben ... Wenn es nun heißt, daß für die Zweige des geistigen Weinstockes eine Reinigung erfolgen soll, wird dies nicht ohne Mühe vor sich gehen. Sie leiden, wie auch das Holz leidet. Analog denken wir auch von den Heiligen ... Denn unser guter Gott bildet uns durch Mühen und Drangsale. Deshalb sagt der Prophet: Gott wird abwaschen den Schmutz der Söhne und Töchter Sions im Geiste des Gerichtes und im Geiste der Verbrennung (Is. 4, 4) ... Paulus sagt (Hebr. 12, 7): Wo ist der Sohn, den der Vater nicht züchtigt? Ja, der bewundernswerte Chor der Heiligen weist die Züchtigung nicht zurück, sondern nimmt sie freudig auf mit den Worten: Züchtige uns, o Herr, aber im Gerichte, nicht im Zorne, damit du uns gar fruchtbar machest (Jer. 10, 24) ...“ [1])

Trotz der Kämpfe und Mühen, welche diese Abtötung verursacht, haben wir auf der anderen Seite doch Ruhe,

---

[1]) In Joan. 15, 2 (74, 352).

„einen geistigen Sabbat“ [1]), d. h. ein Ausruhen von der Sünde. Wie der Heilige an mehrfachen Stellen bedeutet, zeigt sich gerade in der Besiegung dieser Lüste die Festigkeit und der männliche Sinn, ferne von allem Weibischen, und das Weib ist ja Typus der Weichlichkeit. [2]) Damit aber, so führt Cyrill in spiritueller Auslegungsweise verschiedentlich aus, werden wir vorzugsweise wiederum Gott und Christus ähnlich, wo nichts Weichliches und Schwächliches sich findet; denn „die allseitige Männlichkeit und Jugendkräftigkeit (*τὸ ἀνδρῶδες ἐφ' ἅπασι καὶ νεανικόν*) können wir sozusagen als einen Teil der bei der göttlichen Natur denkbaren Form ansehen, ... ein solcher, der zu allem Guten einen männlich starken Sinn bekundet, ist in treffender Weise Christo ähnlich.“ [3])

b) Ist dies Leben in Christo nach seiner negativen Seite schon „ein Umgestaltetwerden zu endloser Schönheit“ [4]), so noch mehr nach der positiven Seite. Vor allem ist es Vollendung der in der Taufe grundgelegten Erkenntnis göttlicher Dinge. Unverrückbare Norm ist dem Heiligen, wie überhaupt der neualexandrinischen Schule die *πίστις*, aber er verlangt hierzu ein Fortschreiten zur Gnosis. „Voraus geht die Pistis, aber so gewinnen wir auch die Kenntnis (*τὸ εἰδέναι*) Christi.“ [5]) „Nachdem man nun durch Glauben das Göttliche angenommen, darf man deshalb von der Erforschung dieser Dinge nicht ganz und gar abstehen, sondern muß vielmehr versuchen, wenigstens zu einer mittelmäßigen Gnosis emporzusteigen, mag dieselbe auch rätselhaft bleiben ... Wenn zuvor der schlichte Glaube wie eine Basis grundgelegt worden ist, baut sich die Gnosis auf, die allmählich zum Vollalter Christi und zum vollendeten pneumatischen Manne

---

[1]) De ador. l. 7 (68, 496a, b), ibid. l. 10 (681a), in Js. 58, 13, 14 (70, 1300c).

[2]) Glaph. in Gen. l. 2 (69, 437d, 440a), homil. pasch. 28 (77, 948).

[3]) Homil. pasch. 10 (77, 621b), ibid. l. c. (77, 624a).

[4]) De ador. l. 9 (68, 632c).

[5]) In Os. 2, 19, 20 (71, 96c).

führt."[1]) Cyrill hat hier zunächst das natürliche Eindringen in den Glaubensinhalt, soweit solches möglich, im Auge. Zur tieferen Erfassung der Glaubenswahrheiten ist aber auch eine übernatürliche Erfassung und Gnosis, wie dieselbe in der Mitteilung des Heils, namentlich in der Taufe bereits grundgelegt wurde (vgl. oben S. 182), notwendig. Ja, „die christliche Offenbarung ist so tief (κεκρυμμένον sc. μυστήριον), daß man eine himmlische Führung und göttliche Enthüllung braucht. Deswegen erging auch an Petrus, als er den Logos als den menschgewordenen Gott und wahren Sohn erkannte, das Wort: Selig bist du, weil Fleisch und Blut dir das nicht enthüllte, wohl aber mein Vater im Himmel. Und Paulus versichert, das Mysterium sei ihm durch Enthüllung Gottes kenntlich geworden."[2]) Auch in diesem Sinne ist es gemeint, wenn Cyrill sagt, der Glaube ist ein Same, den der Bräutigam Christus der Seele einsenkt, der immer wächst wie eine Mutterfrucht, bis er die Ausbildung hat, „bis Gnosis und Pistis die Gestalt Christi haben."[3]) Der Glaube, dazu die natürlich spekulative Erfassung und das übernatürlich mystische Schauen, dies zusammen gibt das großartigste Ideal aller christlichen Geistesbildung.

Im übrigen ist Charakteristikum der Gerechten die besondere Nähe, in welcher sie zu Gott stehen, die denkbar stärkste Nähe der Gesinnung, die sich im Verlangen nach allem Guten und in der Gottesliebe äußert, in der moralischen Tüchtigkeit (ἀρετή) gegenüber der Untauglichkeit beim Sünder (φαυλότης).[4]) Wie die Herzensreinheit überhaupt ein besonderes Zeichen der Einigung mit Gott ist, so ist noch mehr das zölibatere Leben ein Spezifikum der neutestamentlichen Heilsordnung. „Wir werden in Christo dazu transferiert, daß wir vielmehr Früchte im Geiste bringen sollen. Wir ver-

[1]) In Joan. 6, 70 (73, 628d).
[2]) Glaph. in Ex. l. 3 (69, 505b).
[3]) De ador. l. 8 (68, 545, 548).
[4]) In Zachar. 9, 16, 17 (72, 157d).

achten die Ehe nicht, aber wir erwählen, was noch vorzüglicher und von der hl. Schrift mit größerem Lobe gefeiert wird, nämlich Gott (völlig) anhängen und sich nicht nach dem abziehen lassen, was in der Welt ist." [1])

Wenn auch die Umformung nach Christi Bild das ganze menschliche Sein erfaßt, so tritt doch naturgemäß die ethisch-willentliche Seite sehr kräftig hervor. Sie ist wie in der Grundlegung so im Fortschritt des Heilslebens wesentlich mit dem physischen Momente vermischt. Als höchste ethische Maxime gilt: „Das erwählen, was mit Christus übereinstimmt, all das zurückweisen, was nicht damit übereinstimmt" [2]), Christus folgen als „Führer auf einer uns ungewohnten und ganz unbetretenen Lebensbahn." [3]) Und was ist das für eine Bahn? Das ist die Bahn, wie sie Christus in seinem Heilsleben vorausgegangen, wie wir sie nach der physisch-pädagogischen Seite kennen gelernt, die Bahn des sündenüberwindenden, des leidenden, des betenden, des demütigen, des die Herrlichkeit grundlegenden Christus (vgl. den oft gebrauchten Ausdruck *καινοτομεῖν*). Es ist keine weltflüchtige Bahn, aber eine sündenflüchtige, eine solche, auf welcher man den Willen des Vaters tut und immer mehr sich Gott naht und aufwärts steigt, als Gnadenkind dem naturhaften Sohn sich nachbildend. [4]) Diese Gefolgschaft, die wir dem glorreichen Führer und Vorbild leisten sollen, muß mit Bereitwilligkeit geschehen, mit Standhaftigkeit, mit Liebe, mit Vertrauen und Zuversicht, Eigenschaften, wie sie von Cyrill gelegentlich näher gewürdigt werden. [5])

Zeigt diese ganze Auffassung, zeigen diese Maximen und Seiten des Heilslebens etwa einen geringeren Grad von

---

[1]) Glaph. in Gen. l. 4 (69, 204d); cf. in Js. 56, 3—5 (70, 1245b).
[2]) In Luc. 14, 26 (72, 793c).
[3]) In Joan. 15, 9, 10 (74, 372d, 373).
[4]) Ibid. 17, 14, 15 (74, 529, 532).
[5]) Vgl. in Luc. 12, 34 (72, 745b); in Joan. 6, 69 (73, 616d); in Js. 33, 22 (70, 737a); adv. Nest. l. 3, praef. (76, 113a).

Frömmigkeit, als wie solche in dem augustinischen adhaerere Deo bonum est liegt? Ist nicht gerade das adhaerere Christo in der intensivsten Weise gepredigt und zu einem wesentlichen Erfordernisse des christlichen Lebens gemacht, und Christus als Quell und Mittelpunkt alles Guten erfaßt? Rein undenkbar ist, daß eine solche Auffassung und Verkündung der Wahrheiten den Christen nicht aneifern würde zu echtester Frömmigkeit, zu tiefster Verdemütigung anbetrachts der eigenen Schwäche und des mächtigen Ringkampfes gegen die Feinde unserer Sittlichkeit (vgl. oben S. 246), zu festem Glauben an den Erlöser und zur frohen Erfassung der angebotenen Erlösungsgnaden, der engsten Christus- und Gotteseinigung. Das um so mehr, je mehr das historische Bild des Heilands in der mystischen Einigung in wirksamste Nähe gerückt wird. Man mag daher Augustin und Ambrosius als die Männer rühmen, welche es verstanden, im Werke Christi die Momente zu erfassen, welche in besonderer Weise zur Frömmigkeit stimmen wie namentlich die humilitas Christi. Ohne Zweifel ist das ein großer christologischer Gedanke von bedeutender Tragweite im christlichen Leben. Man darf dies aber nicht als neues Moment in der dogmengeschichtlichen Entwicklung betrachten, als Moment, das die abendländische Theologie vor der griechischen voraus habe. Die Gedanken über die „Anschauung Christi," die Frömmigkeitsstimmungen sind hier ebenso bekannt wie dort.[1])

---

[1]) Vgl. oben S. 122f. — Von der humilitas Christi bei der Fußwaschung sagt Cyrill in Joan. 13, 2—5 (74, 113f.): „Von der Wurzel aus schafft der Erlöser den Stolz als die schmählichste und verabscheuungswürdigste aller Krankheiten aus unserem Sinne hinweg. Er weiß nämlich, daß nichts der menschlichen Seele so sehr schaden könne als jene schmutzige und fluchwürdige Leidenschaft, welcher der Herr des Weltalls mit Recht wie einem Feind entgegentritt. ‚Der Herr widersteht den Hoffärtigen' nach einem Ausspruch Salomons (Prov. 3, 34). Es brauchten die heiligen Schüler einen bescheidenen und demütigen Sinn, einen Sinn, der sich in keiner Weise um eitle Ehre kümmerte. Da nicht geringe Ursache zu solcher Krankheit vorhanden war, hätten sie gar leicht gestrauchelt, wären sie nicht einer

So ist das gesamte Heilsleben ein großer Prozeß physischer und ethischer Pneumatisierung. Das sittliche Leben ist im Diesseits dualistisch, aber es ist kein äußerer Dualismus zwischen Natur und Übernatur, es ist nur die Herbeiführung der ursprünglichen Ordnung und Harmonie zwischen beiden, wie eine solche im ersten Stammhaupte in bestimmter Weise schon verwirklicht war, wie sie in Christo, dem zweiten Stammhaupte, im Diesseits bereits bestanden hat (in radice), und nach der Auferstehung vollends verwirklicht ist.

6. Heilslohn und Heilsverdienst.

Die Anschauungen Cyrills über Heilsmäßigkeit, über Notwendigkeit und Ausgestaltung des Gnadenlebens kennen wir. Was lehrt er über dessen Heilsverdienstlichkeit? Wir dürfen hierüber keine durchgebildete Lehre erwarten, um so weniger als diese praktische Seite der Heilslehre im Verhältnisse zu anderen Fragen bei unserem Autor doch mehr in den Hintergrund tritt.

a) Wirklichkeit und Gegenstand des Verdienstes. Cyrill kennt ein eigenes Verdienst des Gerechtfertigten. Die Begriffe μισθός, ἀντιμισθία, ἀντίδοσις (retributio) sind ihm geläufig und sind um so bedeutungsvoller, je mehr er den Begriff Gnade und Verdienst streng auseinanderhält (vgl. oben S. 131f.).

---

großen Hilfe teilhaft geworden . . . . Da nun diese Krankheit des Stolzes manchmal bei denen vorkommt, welche eine höhere Stellung einnehmen, wie sollte nicht Christus den heiligen Aposteln das Beispiel der Demut geben, damit sie den Herrn des Weltalls als Beispiel hätten und so ihr Leben nach Gottes Wohlgefallen umformten? Jene [...]eit war nicht anders zu beseitigen, wenn nicht Christus deut[...] [...]o demütig von sich zu denken, daß man selbst in dienen[...] [...]ch versetzen und keine Scheu tragen soll, die einem [...]menden Verrichtungen zu besorgen . . . . Als ein Bei[...] [...]escheidenen und eingezogenen Sinnes hat sich Christus [...]nden, nicht bloß etwa für die Apostel erwiesen. Deshalb [...]s . . . Bedenke ein jeder, daß in ihm dieselbe Gesinnung [...]istus (die humilitas, Phil. 2, 5)." Vgl. ibid. Vers 12—15

Gegenstand solchen Verdienstes ist: 1) die Vermehrung der Gnade. Mit Rücksicht auf Lev. 2, 4—15, wo die unblutigen Opfergaben bis ins kleinste benannt sind, und auf Matth. 10, 42, wo Christus den gereichten Trunk Wassers als verdienstlich preist, sagt der Heilige: „Er verschmäht es nicht und wenn auch einer das gesetzlich Normierte in den geringsten Dingen erfüllt. Sei es, daß es Brot ist oder dünne Opferkuchen oder aus dem Feuerofen . . . oder vom Roste stammt . . . Es scheint, daß die hl. Schrift in diesen Worten die rühmlichen Leistungen der Heiligen uns andeutet, wie sie dieselben durch Glühhitze und Arbeit und durch ihre Reue geboren haben. Denn Feuerofen und Rost . . . sind offenbar Zeichen der Mühsal und Arbeit jener, welche durch Feuer erprobt worden . . . Daß diejenigen, welche so gearbeitet, den Wohlgeruch Christi erlangen, ist eine ganz billige Folge, und daß sie auch Barmherzigkeit erlangen und reichlich mit der Gnade des hl. Geistes genährt werden, geht deutlich hervor, wenn man den Gebrauch des Weihrauchs und des Öls (wie es beim alttestamentlichen Opfer stattfand) in Betracht zieht.“ [1]) 2) Der Gerechte empfängt als Lohn für seine Verdienste die vita aeterna. Zwar sind wir durch die Gnade in Wahrheit Kinder und damit auch Erben der himmlischen Seligkeit, wenn wir dieselbe auch erst für später zu erhoffen haben. Allein gerade dadurch, daß wir uns anstrengen und gute Werke üben müssen, um die Gnade und das damit gegebene Erbe zu bewahren, verdienen wir dasselbe auch irgendwie. Daher stellt Cyrill die Werke, welche zur Bewahrung der Gnade notwendig sind, auch als Werke hin, welche die Seligkeit verdienen. „Nicht das, die Tugend kennen, sondern sie üben, ist wünschenswert. Ich glaube, weit besser ist es, sie gar nicht kennen, als sie kennen und trotzdem aus Faulheit . . . sie nicht üben, nach des Erlösers

---

[1]) De ador. l. 16 (68, 1024d, 1025a), vgl. bes. in Joan. 17, 14, 15 (74, 529).

Worten (Luk. 12, 47): Wer den Willen seines Herrn nicht gekannt und nicht getan hat, den wird er wenig strafen. Wer ihn gekannt hat und nicht getan, den wird er arg strafen ... Wenn wir die Sache kennen, müssen wir sie auch tun, dann werden wir, mit der vollendeten Glorie eines in Christo zugebrachten Lebens gekrönt, seinerzeit die vollste Belohnung empfangen (*πληρεστάτην τὴν ἀντίδοσιν*).[1]) 3) In gewissem Sinne können wir auch die Beharrlichkeitsgnade verdienen. „Denn wenn wir uns Mühe geben, durch herrliche Werke Christus, den Führer zu jeglicher Tüchtigkeit, nachzuahmen, so heißt es von uns, daß wir im Vater und in Christus verbleiben (vgl. 1. Joh. 2, 5, 24), indem wir dies gleichsam als Gabe und Gegenlohn für die Heiligkeit im Leben davontragen (*γέρας ὥσπερ καὶ ἀντιμισθίαν τῆς ἐν βίῳ σεμνότητος*).“[2])

Es dürfte wohl auch Ansicht Cyrills sein, daß gute Werke der Gerechten auch anderen zugute kommen können.[3])

b) Über den Wertunterschied der einzelnen Verdiensteswerke läßt sich nach Cyrill nur soviel konstatieren, daß die Werke der Gerechten in ganz anderem Grade heilsverdienend sind als die vorbereitenden Akte des zu Rechtfertigenden, welche nur heilsdisponierender Art sind.

c) Möglichkeit eines Verdienstes menschlicherseits. Die Möglichkeit alles Verdiensterwerbs der Menschheit liegt in der Person Christi, die Prinzip und Grundlage jedes gottgefälligen Werkes ist. Cyrill sagt sogar: „Man muß wissen: bevor der Sohn die menschliche Natur annahm und die Kirche aufgerichtet wurde, hat es keinen Lohn für die Menschen gegeben.“[4]) Damit hat er wohl nur die über-

---

[1]) In Joan. 13, 16, 17 (74, 125). Cf. in ep. I ad Cor. 7, 21 (74, 877 b), wo die himmlische Freiheit als Lohn für die Knechtschaft und für die irdischen Mühen, wie sie besonders in der Bekämpfung der Begierlichkeit fühlbar werden, hingestellt wird.

[2]) In Joan. 14, 11 (74, 241 d).

[3]) In Luc. 5, 18, (72, 565 a); in psalm. 78, 5 (69, 1196).

[4]) In Zach. 8, 10 (72, 120 d).

natürliche Heilsverdienstlichkeit im Auge. Auf jeden Fall treffen wir wiederum den Gedanken, daß Christus als Prinzip des Geschlechtes den Heilslohn erst begründet und erworben hat. Deswegen ist Hauptbedingung eines jeden Verdiensterwerbs, Christo anzugehören. Wie die Werke der Menschheit Christi unendlich verdienstlich waren, weil sie Werke des mit der menschlichen Natur hypostatisch verbundenen Logos darstellten, ähnlich haben auch die Werke des Gerechten gerade als Werke des mit ihnen moralisch geeinten Christus einen ganz besonderen Wert. Weil das Prinzip des Verdienstes in der Begnadigung uns wahrhaft innerlich wird, deswegen verdienen wir auf übernatürliche Weise.

Voraussetzung zu einem Verdienste bleibt immer, frei ohne inneren Zwang zu handeln. „Keiner", so erklärt Cyrill gegenüber den Leugnern der Willensfreiheit, „wird vernünftigerweise einen solchen (unfrei Handelnden) als fromm und ehrenhaft preisen. Warum dies auch, wenn er das nicht freiwillig geworden, sondern durch den Willen eines andern hierzu bestimmt, ja sogar durch eine unüberwindliche Notwendigkeit des Geschickes veranlaßt worden ist?" [1])

d) Möglichkeit eines Verdienstes Gott gegenüber. — Daß man Gott gegenüber ein strenges Gerechtigkeitsverdienst erwerben könne, ist ausgeschlossen. Der Dienst Gottes ist unsere Pflicht und Schuldigkeit. Wenn wir einen Lohn empfangen, kommt dies von seiner Liberalität, die uns den Lohn verheißen. „Eine Ursache häufigen Übels ist es, zu glauben, man habe sich zuweilen durch gute Werke vor Gott verdient gemacht, ein großer und vor Gott verhaßter Fehler. Denn soweit in ihrer Meinung bringt der urböse Drache einzelne, daß sie irgendwie vermeinen, Gott schulde ihnen sogar die himmlischen Ehren, wenn sie ein rühmliches und löbliches Leben führen .... Die Macht eines Herrn ist derart, daß sie überall den Gehorsam als Schuldigkeit von

---

[1]) In Rom. 7, 15 (74, 809a).

den Dienern fordern kann. Denn nicht Dank wird der Herr dem Diener sagen, auch wenn von diesem alles geschehen ist, was seiner Dienerpflicht geziemt . . . Erwäge: wenn unter den Menschen die Herren keinen Dank abstatten, mögen auch einzelne Diener den ihnen aufgetragenen Dienst erledigen, wie sie aber durch Liberalität die Zuneigung der treuen Diener gewinnen und so in ihnen einen sorgfältigen Eifer hervorrufen, — so verlangt Gott auch von uns den Dienst auf Grund seines Herrschaftsrechtes. Aber weil er gut und liberal ist, verspricht er den Arbeitsamen auch eine Belohnung (*γέρας* = Lohn als Geschenk)." [1]) Dieser versprochene Lohn ist über Gebühr. Denn so fährt Cyrill weiter: „Weit übertrifft die Größe seiner Liberalität den Schweiß der Untergebenen. Paulus bezeugt (Röm. 8, 18): Nicht vergleichbar sind die Leiden dieser Zeit mit der Herrlichkeit, wie sie an uns offenbar werden soll." [2])

Nachdem solcher Lohn verheißen ist und wir mit Rücksicht darauf arbeiten, dürfen wir ihn auch aus Gründen der Billigkeit beanspruchen. Dies um so mehr, als Christus, unser Haupt, denselben uns schon prinzipiell erworben hat. „Damit uns Christus zeigte, daß wir dann von Gott eine ewig dauernde Glorie billigerweise fordern dürfen (*πρεπόντως ἀπαιτήσομεν*), wenn wir ihm allseitigen, aufrichtigen, untadelhaften Gehorsam geleistet und seine Gebote beobachtet haben, so sagt er, er habe den Vater verherrlicht, nachdem er das Werk, das ihm aufgetragen worden, vollendet. Aber er fordert nunmehr, daß ihm der Ruhm und die Glorie als Entgelt gereicht werde (*ἀντικομίζεσθαι*), bei ihm nicht als fremd und erworben wie bei uns, sondern als eigengehörig . . . Sieh, wie er abermals eine doppelte Zuversicht in sich und durch sich für die menschliche Natur erneuert (*καινοτομεῖ*): in ihm als Erstling und durch ihn haben wir es erlangt,

---

[1]) In Luc. 17, 7 (72, 836 c, 837 a), cf. ibid. 18, 10 (72, 856 a).
[2]) L. c.

einerseits, daß wir das uns von Gott Aufgetragene in gelungener Weise erfüllen können (πληροῦν πρὸς κατόρθωσιν, im Verein mit Christus in der Gnade und daher in wertvoller Weise), anderseits daß wir künftig mit Freimut die den löblich Handelnden geschuldete Ehre fordern dürfen."[1])

Ersichtlich ist aus den angezogenen Stellen, daß Cyrill meist von einem Lohne bei pflichtigen Werken redet, a fortiori muß dies bei überpflichtigen der Fall sein. Darum preist er diejenigen, „welche sich den Lorbeer der Enthaltsamkeit um das Haupt gewunden haben und die Glorie in diesem Punkte höher erachten als Kinderfruchtbarkeit"[2]), weil sie „die ewige Glorie empfangen und ihnen die Gnade nicht mangeln werde, denn hervorragend ist der Preis (ἐξαίρετα τὰ γέρα) der Enthaltsamkeit."[3])

Zwischen Gnade und Tugenden besteht ein Unterschied. Letztere erscheinen neben der Gnade als eigene pneumatische Schönheit, als ein Schmuck, welcher der Seele des Gerechten inhäriert.[4]) Besonders finden Glaube, Hoffnung und Liebe Erwähnung. In welcher Beziehung sie zur Rechtfertigung stehen und welche Bedeutung sie sonst für das Heil einnehmen, wurde bereits erörtert (vgl. oben S. 129ff., 136, 247, 249f.). Neben diesen Haupttugenden erscheinen eine Reihe anderer Tugenden, aber nur in gelegentlicher Anführung (vgl. S. 259). Als eine der höchsten gilt Ehrfurcht und Liebe gegen die Eltern.[5]) Die Tugend zu üben, kostet viele Anstrengungen.[6]) Auch ist sie demjenigen, der sich erst bekehrt, nicht sofort und auf den ersten Anlauf erreichbar. Die mit sich aufgewachsenen Leidenschaften bekämpfen und den Tugendhabitus sich aneignen, gelingt nur allmählich.[7]) Js. 11, 2, 3 wird auf die inhabitatio Sp. S. gedeutet.[8])

Weil das Heilsleben sich als unzerreißbares Festhalten an Gott[9]) bekundet, ist die Sünde ihrem Wesen nach das Gegenteil hiervon,

---

[1]) In Joan. 17, 4, 5 (74, 489d, 492).
[2]) In Js. 56, 3—5 (70, 1245a, b).
[3]) L. c.
[4]) In Js. 44, 21, 22 (70, 936b).
[5]) In Joan. 6, 38, 39 (73, 540c).
[6]) De ador. l. 5 (68, 377d, 380c), vgl. oben S. 260f.
[7]) De ador. l. 1 (68, 177c).
[8]) Migne 70, 316a.
[9]) In Os. 9, 10 (72, 229c).

„ein Heraustreten aus der Gottverbindung (*τῆς πρὸς Θεὸν οἰκειότητος ἀποπίπτειν, ὀλισθάνειν*[1]); *ἐξιστάναι τῆς πρὸς αὐτὸν* sc. *Χρ. οἰκειότητος*)."[2]) Ein derartiges Faktum, die Abwendung von Christus und die Hinwendung zur Kreatur, ist wie „geistige Fornikation"[3]), ein Ehebruch. „Von den gegen die menschliche Seele begangenen Schulden ist die unheilvollste und unerträglichste, die Korruption (*παραφθορά*) zu bereiten, nicht etwa gegen eine Seele schlechthin, sondern gegen eine solche, die nunmehr auf irgend eine Weise mit Christus verbunden und geeinigt ist, mit ihm, dem überirdischen, himmlischen Gemahl .... Daher straft das Gesetz beide mit dem Tode, Ehebrecherin und Ehebrecher: diesen, weil er den Samen der Gottlosigkeit, den er in sich trug, hineingepflanzt hat, jene, weil sie die Gesetze der Treue verachtet, ihren Sinn dem Verderben geöffnet und den Schmutz menschlicher Erfindungen in sich aufgenommen hat."[4])

Strafe solcher Sünder ist, daß „Ehren und Würden ihnen abgenommen werden"[5]), daß „die aus der Verbindung mit Gott Fallenden Satan an sich reißt und in den Schlund der Bösen hinabsendet."[6])

Unter den Sündenkategorien ragen zwei Arten hervor: die Fleischessünden, vornehmlich die Unreinheit, und anderseits die Geistessünden, vornehmlich Häresie.[7]) Der Gerechte kann mit Gottes Hilfe alle Todsünden meiden, für gewöhnlich aber nicht die läßlichen. „Nachdem wir das Unterpfand des Geistes empfangen, sind wir allerdings gewöhnt, über die Leidenschaften zu obsiegen, wenn auch nicht ohne Schweiß."[8]) Allein „in uns sind Vergehen, offenbar Leidenschaften, die nicht zum Tode und zum Verderben der Seele sind. Aber nicht allzu scharf ist der Richter, er kennt unser Gebilde (Ps. 102, 14) und weiß um die Schwachheit der menschlichen Natur ... Ja manchmal stoßen auch heiligen Männern kleinere Fehler zu wie kurze Beleidigungen, mäßige Regungen zu Zorn, Kleinmut, Eifersüchteleien mit den Brüdern, zuweilen eitle Begierden nach Ruhm und derartige Gemütsverwirrungen ... Das ist menschlich und fast allen eigen, die in Fleisch und Blut leben ... Ganz von Erschütterungen frei sein, ist nicht in dieser, sondern erst in der künftigen Zeit zu erwarten."[9])

---

[1]) In Js. 50, 1 (70, 1085a).
[2]) Ibid. 43, 1, 2 (70, 884d).
[3]) In Os. 3, 10 (72, 128b).
[4]) De ador. l. 8 (68, 541a, b).
[5]) In Joan. 15, 2 (74, 349d).
[6]) In Js. 50, 1 (70, 1085a).
[7]) De ador. l. 15 (68, 989c).
[8]) In Malach. 4, 2, 3 (72, 361a).
[9]) De ador. l. 15 (68, 992d, 993).

§ 3. Das gnadenvolle Sein und Leben der Gläubigen in Beziehung zu den Darstellungsakten Christi, des Hauptes im Himmel.

1. Das Verhältnis der darstellenden Heilstätigkeiten Christi im Himmel zu den Heilstätigkeiten der Gläubigen.

Bisher wurde diese Frage mehr vorausgesetzt als eigentlich untersucht, hier ist der Ort, sie kurz zu beantworten. Cyrill sagt: „Wie stellt er (der in den Himmel aufgefahrene Christus) sich jetzt dem Angesichte des Vaters dar? War er denn nicht immer auch vor der Inkarnation im Angesichte des Vaters (ἐμφανής)? Das ist leicht ersichtlich, da er ja die schöpferische Weisheit Gottes des Vaters ist, durch welche alles hervorgebracht wurde, und es ist der Fall, wie die Weisheit sagt: Ich war es, woran er sich erfreute. Jeden Tag genoß ich Freude vor seinem Angesichte ... Da nun der Vater von Anfang her an ihr (der persönlichen Weisheit) sein Wohlgefallen hatte, und da sie Tag für Tag vor seinem Angesichte das höchste Wohlgefallen verursachte, wie stellt er sich nun jetzt dem Angesichte Gottes dar? Sicherlich erscheint der Logos auf eine neue Weise, nicht mehr bloß und ohne Fleisch wie im Anfang, sondern in menschlicher Gestalt und Natur ... Uns stellt er dar in den Augen des Vaters als in ihm dem Erstling (ὡς ἐν ἑαυτῷ καὶ πρώτῳ), insoferne er Mensch geworden, damit er uns vor den Vater hinführe, nachdem er uns von den alten Übeln befreit und zur Neuheit des Lebens im Geiste umgewandelt hat, so daß wir nunmehr des väterlichen Anblicks als würdig erachtet werden, da wir in die Schar der Söhne aufgenommen wurden.“ [1]) Ferner heißt es: „Dort (im Himmel) befindlich, bringt er diejenigen, die an ihn glauben und im Geiste geheiligt sind, Gott dem Vater dar (ἐκεῖ γεγονὼς ... προσκομίζει).“ [2])

---

[1]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 46 (76, 1400).
[2]) Ibid. c. 44 (76, 1396 c).

Daraus geht im Zusammenhalt mit früheren Erörterungen hervor: a) daß Christus in sich repräsentativ die Gläubigen dem Vater darstellt; diese Darstellung ist keine vorübergehende, sondern eine fortdauernde. b) Daß er jeden einzelnen in seinem gesamten Heilsleben, in dem pneumatischen, wie in dem eucharistischen, Gott dem Vater durch sich darstellt. Letztere Darstellung ist nur in und mit ersterer möglich. Beides verbindet sich zu einem großartigen heilsmittlerischen Tun Christi. — Wie der Vater in der Tätigkeit und Huldigung des ewigen Logos sein beständiges Wohlgefallen findet, so auch in der Tätigkeit und Huldigung des menschgewordenen Logos seiner geschöpflichen Seite nach, insoferne dieser die gesamte Menschheit vertritt; ähnlich auch in der Huldigung des einzelnen Christen, da er in und mit derselben die Tätigkeit und Huldigung des eingebornen, wahren Sohnes schaut (vgl. das über Gnadensohnschaft Gesagte, bes. S. 230). Von hier aus begreift man auch leichter, wie vergangene Akte, denen eine physische Bedeutung vindiziert wurde, physisch wirksame Akte gegenüber der jetzigen Menschheit werden können.

2. Charakter der darstellenden Heilsakte Christi.

Im Zusammenhang mit dem Gesagten erheben sich weitere wichtige Fragen:

a) Sind diese Akte reale Darstellungsakte oder haben wir ein Darstellen bloß im Sinne einer steten Erinnerung, eines latenten Huldigungswillens? Bereits wurde konstatiert, daß Christus als Haupt im Heilsleben der Glieder mitwirkt. Wenn wir auch annehmen, daß Christus auf diese Weise selber in den Gläubigen ist und wirkt, so stammt diese Gnadensendung und -Wirkung in letzter Linie von jenem Christus, der in glorioser Weise auch als Haupt zur Rechten des Vaters sitzt. Wir haben ferner gesehen, daß die Einwirkung des Hauptes auf die Glieder eine physische ist. emnach stellen sich die Heilsakte der Gläubigen als eine amtwirkung von Haupt und Gliedern dar. Wenn die

Akte der Glieder unbestreitbar reale Tätigkeiten sind, wie sollte das nicht beim Haupte der Fall sein, um so mehr als dasselbe mittlerisch stellvertretend für uns tätig ist und erst hierdurch die menschlichen Akte die besondere Heilskraft und Gottgefälligkeit erhalten?

b) Wenn diese Darstellungsakte auch reale Akte sind, sind sie dann wesentlich neue Akte? Wir wissen bereits, daß der Grundsatz gilt: was in Christi Leben auf Erden vorbildlich geschah, kommt auch auf uns. So leben wir auf Erden, was die Heilsseite anlangt, das Leben Christi nach, wie er dasselbe auf Erden vorbildlich gelebt und den Umrissen nach vorgezeichnet hat. Wenn nun auch von Christus, insofern er zur Rechten des Vaters sitzt, diese Akte ausgehen, so kann diese fortdauernde Darstellung nichts anderes sein als eine gewisse Reproduktion seines Heilslebens auf Erden, eine Reproduktion in glorioser Seinsweise, nicht mit den Unvollkommenheiten des irdischen Lebens verbunden. Es gilt auch hier durchweg der Grundsatz, daß das jenseitige Leben die glorifizierte Frucht und Ausgestaltung des hier auf Erden im Keime gegebenen Lebens ist. Neue Akte sind demnach die Darstellungsakte nicht in dem Sinne, als wären sie wesentlich andere, Heilswirkung erzielende Akte im Unterschiede zu den früheren, sondern in dem Sinne, daß sie stete Erneuerung, Reproduktion des früher abgeschlossenen und vollendeten Heilslebens sind, und zwar können sie solches kraft des perennierenden Heilswillens Christi sein.

c) Sind diese realen Darstellungsakte auch Opferakte? Das Heilsleben Christi auf Erden trug nach einer ganz bestimmten Richtung hin auch Opferfärbung (vgl. oben S. 109ff.). Ähnlich ist es mit dem Heilsleben der Gläubigen. Pneumatisch wie somatisch ist es mit dem Opferleben Christi in Verbindung zu bringen. Das Leben der Begnadigten wird ein geistiges Opfer[1]) genannt, „ein hl. Weihgeschenk“[2]), das

[1]) De ador. l. 16 (68, 1012d).
[2]) L. c. (68, 1036c).

wir Christo darbringen und schulden; ein Dankopfer[1]), wobei wir unsere eigene Persönlichkeit, unsere Reinheit, Bescheidenheit, Liebe, Geduld, vor allem den Glauben weihen.[2]) Das ist jenes vernünftige, geistige Opfer, von dem der Apostel (Röm. 12, 1) sagt: Stellet euere Leiber als lebendiges, heiliges, gottgefälliges Opfer dar, als eueren vernunftgemäßen Gottesdienst.[3]) An sich wäre der Gläubigen Opfer nicht wertvoll. Erst in Beziehung zu Christus, dem Haupte, gewinnt es Wert. Das geschieht schon dadurch, daß unser Opferleben ein Leben konform dem Leben Christi ist. Zum wohlriechenden, gottgefälligen Opfer aber wird es erst dadurch, daß Christus unsere Opfertätigkeit mit der seinen vereint und so an den Vater darbringt. „Unser Opfer ist akzeptabel und gottgefällig wegen des heilbringenden Leidens Christi. Deswegen sagt ja der Heiland zu den Aposteln: Ohne mich könnt ihr nichts tun. Notwendigerweise muß sich also mit unserem Opferwohlgeruche (*ταῖς ἡμῶν εὐωδίαις*) der Wohlgeruch von Christi Opfer verbinden, indem er sich irgendwie mit dem unserigen vermischt und damit zum Vater aufsteigt. Denn anders sind wir Gott nicht gefällig als nur durch Christus.“[4]) Christus übt auch auf diese Weise im Himmel sein hohepriesterliches Amt, indem er sich für uns und uns durch sich und in sich an Gott den Vater zum Wohlgeruche darbietet.[5]).

Wir müssen das bisher Ausgeführte zunächst als Opfern in weiterem Sinne verstehen. Gibt es nun neben den gewöhnlichen Darstellungs- und Opferakten auch solche, die in eigentlichem Sinne Opfer sind, d. h. das Kreuzesopfer reproduzierende Akte, und gibt es daran anschließende Opferakte der Gläubigen?

---

[1]) L. c. (68, 1025 b).

[2]) In Js. 1, 10—14 (70, 36 c); cf. de ador. l. c., ibid. l. 16 (68, 1012 d).

[3]) Homil. pasch. 22 (77, 864 c).

[4]) De ador. l. 17, (68, 1117 d); cf. de rect. fid. ad Regin. or. II, c. 44 (76, 1396 c).

[5]) Adv. Nest. l. 3 (76, 116).

Cyrill stellt Christus im Himmel als eigentlichen tätigen Hohenpriester dar, wenn auch mit außerordentlicher Bedeutung. „Wenn es wahr ist,“ sagt er, „daß jeder Hohepriester beim Opferdarbringen durchaus steht, und wenn man sich denselben nicht denken kann, daß er auf gleichem Stuhle mit Gott, dem er opfert, sitzt und gleiche Würde mit ihm hat, wie ist dann Christus nicht ein außergewöhnlicher Hoherpriester, da er auf dem Sitze der Gottheit ist und menschlicherweise opfert?“[1]) So wird des öfteren die überirdische Opfertätigkeit Christi ohne weiteres in Vergleich zur diesseitigen Opfertätigkeit gesetzt. Soll dann nicht auch der Akt, welcher im irdischen Opferleben Christi der zentralste und bedeutungsvollste war, in dem sich die anderen Opferakte widerspiegeln, irgendwie als realer Akt reproduziert werden? Von einer Destruktion ist freilich bei Cyrill keine Rede. Er redet nur, wie selbst beim irdischen Kreuzesopfer, von einem Darbringen, Hinbringen (*προσκομίζειν*)[2]), was mehr auf die Willensäußerung geht, auf die opferwillige, hingebende Gesinnung. Kommt aber zu diesem mehr innerem Willensakte irgend eine Opferdarstellung auf eine äußere, leibliche Weise beim gloriosen Christus hinzu? Man könnte an die Darstellung des Leibes Christi überhaupt denken, sowie an die äußerlichen Wundmale, die der Verklärte auch nach Cyrills Auffassung trägt. Doch spricht sich unser Autor nirgends darüber aus. Von den Wundmalen sagt er nur, daß sie zunächst den Zweck haben, augenfällig auch den Himmelsbewohnern darzutun, daß Christus wirklich Mensch geworden, für uns gestorben und in demselben Leibe auferstanden sei.[3])

Wie gestaltet sich die anschließende Opfertätigkeit der

---

[1]) De rect. fid. l. c. (76, 1397a); cf. adv. Nest. l. 3, c. 2 (76, 133c).

[2]) Vgl. in Joan. 17, 2 (74, 480/481), adv. Nest. l. c. An letzter Stelle heißt es: *οὐκ ἐπίγειόν τινα θυσίαν προσκομίζων τῷ Πατρί, θείαν δὲ μᾶλλον καὶ νοητήν.* Siehe oben S. 273.

[3]) In Joan. 20, 26, 27 (74, 729c).

Gläubigen in diesem Punkte? Es kann sich hier bloß um die eucharistische Form handeln, weil diese zunächst die menschlich-kreatürliche Seite im Leben Christi darstellt. Renz[1]) stellt als Ergebnis seiner Untersuchungen über den Opferbegriff bei Cyrill den Satz auf: „Das eucharistische Opfer ist keine Opferung Christi mehr, sondern das Jubeldenkmal seiner Opferung, das Auszugsmahl der Erlösten, das den Vater wegen des Todes des Lammes rühmende Genießen des sakramentalen Fleisches und Blutes des am Kreuze geschlachteten Lammes, das Hintreten zum Vater mittels des Fleisches und Blutes dessen, der durch seinen Tod das Allerheiligste als Erstling der Schöpfung und immerwährender Priester betreten hat und nun uns beständig nach sich zieht hin zum Throne des Vaters (S. 457)."

Diese Annahme legt unsers Erachtens zu viel Gewicht auf den Opfergenuß. Nach Cyrill ist die Paschafeier Vorbild des unblutigen Opfers.[2]) In derselben handelte es sich nicht bloß um ein Mahl des geschlachteten Lammes, sondern auch um ein vorgängiges Schlachten des Lammes. Wenn wir bei der neuen Paschafeier das Leben des getöteten Christus nachleben, wie die Israeliten das Leben des geschlachteten Lammes, so muß das nicht ausschließlich bloß auf das blutige Opfer Christi bezogen werden, es kann auch auf ein unblutiges Nachbild im Zusammenhange mit dem blutigen Vorbild gehen. Ferner vergleicht Cyrill das Opfer der neutestamentlichen Kirche mit dem Opferwesen im alten Tempel, wo Opferung und Opfergenuß gleichmäßig beachtet werden.[3]) Die wenigen Stellen, welche einigermaßen klarer vom eucharistischen Opfer reden[4]), haben nicht bloß den Opfergenuß im Auge. Zur Beurteilung der Sache müssen wir noch auf andere Stellen verweisen. Auf die Frage, warum die einzelnen israelitischen

---

[1]) Geschichte des Meßopferbegriffs, 1901, I. Bd., S. 438ff.
[2]) Vgl. oben S. 220.
[3]) Cf. Glaph. in Lev. (69, 552).
[4]) Vgl. oben S. 220f.

Stammesfürsten zur Altarweihe so verschiedentliche Opfer Tag für Tag darbringen mußten, sagt der Heilige, daß dies mystische Bedeutung hatte: „Nachdem das heilige und wahre irdische Gezelt, die Kirche, in die Öffentlichkeit getreten war, wird in ihr Christus in vielfältiger Weise von uns und für uns als heiliges Opfer Gott Vater dargebracht (*θυσία προσάγεται*), ein Löse- und Versöhnungsopfer für das Leben aller . . . Denn nachdem der Eingeborne Mensch geworden, einer aus uns, hat er sich Gott Vater dargebracht, als Erstling und Anfang der menschlichen Natur, wie sie Wohlgeruch ausströmt infolge Heiligkeit, die er als Gott wesenhaft, als Mensch akzidentell besitzt. Wiewohl er ein und derselbe ist, wurde er auf verschiedene Weise in der Opferdarbringung der Fürsten vorgezeichnet. So wird jetzt Christus durch die gegenwärtigen Vorsteher vielfältig geopfert und mit verschiedenen Namen ausgezeichnet. Und alltäglich fand die Opferdarbringung statt, indem der Vorgang das Unablässige und Unaufhörliche des Opfers Christi für jeden Tag andeutet und die hierin liegende Frucht für diejenigen, die im Glauben gerechtfertigt wurden. Denn nicht werden mangeln die Verehrer (*προσκυνηταί*), noch wird Mangel an Opfergabe sein. Dargebracht wird aber von uns und für uns Christus, indem er mystisch in den hl. Zelten geopfert wird. Er selber aber ist unsere erste und auserlesene Fruchtdarbringung. Denn er hat sich als Opfer dem Vater dargebracht nicht für sich . . ., sondern für uns . . . In Ähnlichkeit mit ihm sind auch wir heilige Opfer, der Welt zwar absterbend, indem die Sünde in uns abgetötet wird, lebend aber für Gott ein Leben in Heiligkeit (*ἁγιασμῷ*) und Frömmigkeit.“ [1]) Ähnlich heißt es: „Auf keine andere Weise werden wir vollendet, als daß wir überall und allseits in den Kirchen von Gott dem Vater wohlgefällig aufgenommen werden, indem uns Christus, der Opferpriester, darbringt. Denn durch ihn haben

---

[1]) De ador. l. 10 (68, 708).

wir Zutritt erlangt und er hat uns den neuen Eingang ins [wahre] Sein (*εἰς τὸ εἶναι*) geebnet, nachdem er als unser Vorläufer ins Allerheiligste eingegangen ist und uns den wahren Weg gezeigt hat. Er hat den Auftrag gegeben, dem Opfertiere die Hand aufzulegen, indem er auf diese Weise indirekt zur Andeutung brachte, daß sie anstatt ihrer eigenen Person figürlich ein Opfer bringen, indem sie die Schlachtung des Opfertieres selber als Bild für die Wahrheit gebrauchen, daß man heilig leben muß dadurch, daß man der Welt abstirbt ... Denn dies, der Welt absterben und die fleischlichen Gelüste abtöten, ist Gott am wohlgefälligsten und seines himmlischen Anblickes würdig. So singt auch David: Kostbar ist in den Augen Gottes der Tod seiner Heiligen (das Sündenabsterben der Gerechten)." [1])

---

[1]) De ador. l. 16 (68, 1016). — Im Interesse der Sache sei noch auf eine Stelle verwiesen, worin Cyrill an die Vorgänge beim alttestamentlichen Opfer anknüpft. Obwohl er sich mit Rücksicht auf die Arkandisziplin äußerst reserviert ausdrückt, sehen wir trotzdem, wie er ein eigentliches, mystisches Opfer annimmt. „Daß der Tod seines (Christi) Fleisches, der zur Aufhebung der Sünde erfolgte, heilig und rein und wie Weihrauch dem Vater wohlgefällig war, das hat klar die Gesetzesvorschrift in den Worten angedeutet. An dem Orte, wo sie ein Holokaust darbringen, sollen sie auch wegen der Sünde dem Herrn opfern (vgl. Lev. 6, 25). Das Holokaust ist Christus, ganz und völlig und nicht teilweise, indem er zum Wohlgeruche Gott dem Vater dargebracht wird (*Χρ. ἀνακείμενος*). So ist er auch wahrhaft der Heilige der Heiligen ... Außerdem heißt es: Der Priester, der das Opfer darbringt, soll es essen (Lev. 6, 26). Betrachte abermals, wie die Kirche zu jeglichem Werke durch heilige und göttliche Vorschriften sich leiten läßt. Denn demjenigen, der das Opfer bringt, wird das zuteil, was hieraus stammt (*τὰ ἐξ αὐτῆς*). Was ich sage, weiß jeder, der in den Vorschriften der Kirche auferzogen wurde." Weiter heißt es: „Wir werden also opfern ob der Sünden im hl. Gezelte (der Kirche) und essen vom hl. Fleische, d. h. teilnehmend an der mystischen Segnung werden wir geheiligt. Das bezeugt auch das Gesetz mit den Worten: Wer vom Fleische berührt, wird geheiligt werden. Ferner ist in gleicher Weise [wie im alten Bunde] die Sprengung mit dem Blute des Opfers kraftvoll zum Zwecke der mystischen Segnung. Denn wiederum sagt es (das Gesetz): Welches Kleid von seinem Blute besprengt worden, man soll

Bemerkenswert ist bei den in Frage kommenden Stellen die starke Betonung des Opferns und Geopfertwerdens Christi, auch in einem Zusammenhange, wo weniger der Empfang der Eucharistie in Betracht kommt. Daß das eucharistische Genießen diesen Äußerungen über Opfern völlig adäquat sei, ist zum mindesten sehr fraglich, um so mehr, wenn man bedenkt, wie Cyrill mit Emphase von einem Liturgieren in den Kirchen, von einem Liturgieren seitens der Vorsteher redet. „Das, was innerhalb der Verhüllung stattfindet," gilt als priesterliche Hauptfunktion[1]), und dies ist die unblutige Opferfeier, während die Kommunion sich gemeinsam und öffentlich vollziehen mußte. Wenn nicht näher auf diese Opferakte eingegangen wird und da, wo davon die Rede ist, die Ausdrucksweise mehr unbestimmt lautet, so ist der Umstand schuld, daß die Väter überhaupt nicht ex professo diese Fragen untersuchen; außerdem kommt die Geheimdisziplin in Betracht, die bei diesem erhabensten Akte mit besonderer Rücksicht gewahrt wurde. Sichtlich aber wird das eucharistische Liturgieren in enge Beziehung zum himmlischen Opfern Christi und zum Opfern im irdischen Leben gebracht. Das scheint alles darauf hinzudeuten, daß das eucharistische Opfer die real-irdische Nachbildung des himmlischen Opfers in einer den irdischen Verhältnissen entsprechenden sinnlichen Form ist. Das ist dann wiederum eine Repräsentierung des Opferlebens und Opferleidens Christi, wie es im Opfertode, im Sterben und damit im Überwinden alles Irdisch-Sinnlichen kulminiert. Auf Seite der Gläubigen handelt es sich bei

---

es waschen am hl. Orte (Lev. 6, 27). Und ist es auffällig, wenn sie (die Blutsprengung) ein vernünftiges Geschöpf heiligt, den Menschen, daß dann das zum heiligen Dienst verwendete Geräte auf eine hierfür geziemende Weise geheiligt worden ist? Daher wird dasselbe auch nicht zum gewöhnlichen Gebrauche genommen. Die einen Gefäße werden gereinigt, die anderen zerbrochen. Denn was einmal für das Göttliche liturgiert hat, wie sollte es noch zu menschlichen Zwecken gebraucht werden (Glaph. in Lev., 69, 551 f.)?"

[1]) De ador. l. 13 (68, 848).

diesem Opfern um ein entsprechendes Eingehen und Anschließen an die Gesinnung des himmlischen Opferpriesters. Dem Sterben Christi entspricht hier das Absterben der Sünde, das Aufgeben des eigenen irdischen Lebens und der Übergang zum Leben in Gott. Das eucharistische Genießen ist die volle innere, persönliche Aneignung der eucharistischen Opferform zum Ausprägen dieses Opfergeistes in sich und zum Fortleben in demselben. Beide Punkte zusammen, die dem Genießen vorausgehende, hingebende Opfergesinnung und die im Genießen liegende Aneignung und Hingabe, verbunden mit den korrespondierenden Darstellungsakten Christi, welche wiederum auf dessen fundamentalem, irdischem Opferleben aufbauen, — das erst ist der ganze Inhalt, wie er im „eucharistischen Liturgieren“, im „Opferdarbringen (*θυσίαν τελεῖν, ἐπιτελεῖν*)“[1]), im „Teilnehmen an der Eulogie“ inbegriffen liegt.

Wir kennen die Eucharistie als eine alle Gnadenmitteilung überragende, allumfassende Gnadenform, weil sie den Menschen pneumatisch und somatisch erfaßt und mit Christus einigt. Dieser Maßstab läßt sich auch bei Betrachtung des eucharistischen Opferns anlegen. Diese Form des Opferns regt die Gläubigen in wirksamster und kräftigster Weise zur Opferhingabe an und löst entsprechende Opfervorstellungen und Opfergesinnungen in ihnen aus.

Als Resultat der ganzen Erwägung möchten wir folgendes herausziehen: das Heils- bzw. Opferleben der Gläubigen, pneumatisch wie eucharistisch, ist ein Nachleben von Christi Leben. Da aber dem irdischen Heilsleben Christi die Darstellungsakte im Himmel entsprechen, so ist unser Heilsleben anderseits eine Abschattung des himmlisch gloriosen Lebens Christi, soweit dasselbe auf das Heil Bezug nimmt. Wir kommen wieder auf den Gedanken zurück, daß sich funda-

---

[1]) Dies ist der für die unblutige Opferfeier gebräuchliche Ausdruck, vgl. de ador. l. c., ibid. l. 13 (68, 880b).

mentales und spezielles Heil berühren. Letzteres gründet auf ersterem. Ersteres lebt sich in letzterem aus. Dies alles ist nur möglich, weil Christus ein überragendes Geschlechtshaupt ist.

§ 4. Die Vorzüge der christlichen Heilsgnade gegenüber der urständlichen und alttestamentlichen Begnadigung.

1. Die christliche Heilsgnade im Verhältnisse zur urständlichen Gnade.

Wiederholt wurde darauf hingewiesen, daß die neutestamentliche Begnadigung eine Zurückführung zum alten, ursprünglichen Zustande ist. Das spätere wie das frühere ist eine gnadenvolle Verbindung mit dem Logos, eine Sohnschaft.[1]) Man würde aber irre gehen, wollte man die christliche Heilsgnade auf völlig gleiche Stufe wie die urständliche Gnade setzen. Der jetzige Gnadenzustand ist nach verschiedenen Seiten hin doch „unvergleichlich besser[2])," „weit vorzüglicher."[3]) Und das dürfte nicht bloß dem Grade, sondern auch der Art nach sein. Der höhere Vorzug der christlichen Heilsgnade besteht offenbar darin, daß wir die Gnade nunmehr von Christus, dem Menschgewordenen, haben. Daraus folgt: a) daß wir jetzt mit Gott durch den Gottmenschen auch naturverwandt sind, b) daß auch jetzt der Leib infolge der Menschwerdung Christi direkt geheiligt und harmonisch in die göttliche Erhebung eingefügt ist, besonders durch sakramentalen Genuß. Denn was ist natürlicher, als daß der erlöste Mensch dem Leib und der Seele nach dem verherrlichten Gottmenschen verwandt werden soll? c) Damit ist die Gnade etwas der Menschheit innerlich Zugehöriges, Unverlierbares geworden. d) Jetzt wird uns die Gnade von Christus als dem gebornen Mittler in wahrhaft mittlerisch-

---

[1]) Vgl. in Joan. 11, 49 (74, 69b).

[2]) Homil. pasch. 16 (77, 765c): *εἰς τὸ ἀσυγκρίτως ἄμεινον ἢ πάλαι μετακομίζειν τὰ καθ' ἡμᾶς.*

[3]) De ador. l. 17 (68, 1076d).

wirksamer Weise zugeteilt, weil das Haupt mit den Gliedern in naher Verbindung steht.

Sind es nicht zwei widersprechende Anschauungen, zu sagen: Der Mensch ist durch die Erlösung zum ursprünglichen Paradieseszustande, aus dem er herabgesunken war, zurückgeführt worden, und wiederum: Er ist durch die Erlösung auf eine höhere Stufe, als die ursprüngliche war, versetzt worden?[1]) Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Die ganze Erlösung ist getragen und geleitet von dem Gedanken der Zurückführung zum ursprünglichen Zustande der Verbindung mit Gott. Nur ist seit dem Sündenfalle die Weise, wie die Hinführung und Verbindung mit Gott erfolgt, eine noch innigere und höhere. Dort war es der *ἄσαρκος* Logos, hier ist es der *ἔνσαρκος* Logos, der die Verbindung bewerkstelligt. Letztere Form der Verbindung entspricht dem Zustande des gefallenen Menschen in hervorragendem Maße (vgl. oben S. 236). Das Ziel aber ist und bleibt das gleiche. Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich auch die Frage, ob die Inkarnation weltvollendende Bedeutung habe, beurteilen. Das Endziel, die Verbindung der Kreatur mit Gott, ihre trinitarische Erfassung, ist schließlich kein höheres, wohl aber ist die Weise der Verwirklichung dieses Zieles eine höhere.

2. Die neutestamentliche Heilsökonomie im Verhältnisse zur alttestamentlichen.

Petavius beruft sich (de trin. l. 8, c. 7) mit seiner Ansicht, daß vor dem Pfingstfeste zwar die Gabe des Geistes, nicht aber der Geist selbst gegeben wurde, daß in den alttestamentlichen Gerechten der Geist zwar *κατ' ἐνέργειαν*, nicht aber *κατ' οὐσίαν* gewohnt habe, auch auf Cyrill von Al. und zwar als Hauptzeugen.[2]) Auch hat Kohlhofer[3]), neuestens

[1]) So meint Harnack a. a. O., 2. Bd., S. 149.

[2]) L. c., n. 3: Cyrillus sine fuco vel ambage ulla palam hoc et perspicue praedicat . . n. 4: haec verba (Cyrilli) nullam dubitationem relinquunt.

[3]) Cyrillus Al. de sanctificatione, 1866, pag. 22.

B. Froget[1]) unseren Autor in diesem Sinne gedeutet. Selbst Scheeben scheint des Petavius' Ansicht zu begünstigen.[2]) Was ist in dieser Frage wahre Anschauung Cyrills?

a) Daß der hl. Geist den Gerechten des A. B. eingewohnt habe, steht außer Zweifel. Folgende Stelle gibt die ganze Auffassungsweise des Heiligen. „Israel," sagt er, „war nicht das geistige Haus Gottes (Christi). Denn er wohnte nicht in ihnen . . . Er wohnt in uns durch den hl. Geist, nachdem er in Israel nicht gewohnt hatte. Denn daß sie des Geistes nicht teilhaft waren, ich meine so wie wir (ὡς ἐν τύπῳ [Form] καθ' ἡμᾶς), diejenigen nämlich, die vor der Ankunft Christi lebten, das erklärt der hl. Johannes mit den Worten: Es war der hl. Geist noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war (Joh. 7, 39). Denn von den Toten auferstanden und die menschliche Natur zum göttlichen Bilde umschaffend, sprach er zuerst zu den Aposteln: Empfanget den hl. Geist. Irgendwo sagt auch der hl. Paulus (Röm. 8, 15): Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen wiederum zur Furcht, sondern den Geist der Kindschaft, in dem wir rufen: Abba. Es war der Geist der Knechtschaft in Israel; in uns, den Söhnen der Rachel, d. h. der Kirche der Heiden, ist das Pneuma zur Kindschaft."[3]) Cyrill redet hier wie an anderen Stellen derart, daß man meinen möchte, er kenne keine tatsächliche Wesenseinwohnung des Geistes in den alttestamentlichen Gerechten. Allein, wie die zitierte Äußerung schon andeutet, soll das nur heißen: sie haben den Geist, aber nicht in der Weise wie wir, d. h. den Geist der neutestamentlichen Heilsökonomie. So ist es auch mit jenen Ausführungen zur Schriftstelle Joh. 7, 39: Der hl. Geist war noch nicht, da

[1]) De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, 12. edit., 1901, pag. 225. Fr. verwirft die Ansicht des Petavius als eine den Vätern allgemein widersprechende. Nur Cyr. von Al. nimmt er aus der Schar der Väter aus. Sein wahrer Gedankengang könne einen Grund zur Bestreitung der richtigen Ansicht bilden.

[2]) Vgl. Mysterien des Christentums, 2. Aufl., S. 557[1]).

[3]) Glaph. in Gen. l. 5 (69, 233).

Christus noch nicht verherrlicht war. Hier scheint dem Täufer Johannes der Geistesbesitz abgesprochen zu werden. Petavius (l. c., n. 6) beruft sich ganz besonders auf diese Erörterungen Cyrills. Allerdings heißt es dort: „Wie ist er (der Geist) in den Propheten? . . . In den hl. Propheten war gleichsam eine reiche Erleuchtung und eine Fackelvorhaltung (δᾳδουχία) zur Erfassung der künftigen Dinge und die Gnosis des Verborgenen. In den Christusgläubigen, so sind wir überzeugt, war nicht einfachhin die Fackelvorhaltung von Seite des Geistes, sondern der Geist selber wohnte und weilte darin."[1]) Allein dem stehen gleich zu Eingang jener Besprechung die Worte gegenüber: „Wenn jemand die hl. Propheten betrachtet, muß er nicht mit Recht Bedenken tragen, wie denn der Geist nicht gewesen sein sollte, da doch so viele Propheten erstanden, welche im hl. Geiste die Geheimnisse verkündeten? Wir sind nicht soweit von der Vernunft verlassen, daß wir glaubten, der Heiligen Sinn sei vom hl. Geiste leer gewesen. Ja die Fülle der Prophetie zwingt uns, anzunehmen, sie seien wahrhaft Geistträger (πνευματόφοροι) gewesen."[2]) Unter Hinweis auf Saul, Elisäus, David sagt er: „Doch in so klaren Dingen ist längeres Reden überflüssig. Wie der hl. Geist nicht war, das ist ernstlich zu untersuchen."[3]) Das spricht unzweifelhaft für eine reale (substantielle) Einwohnung des Geistes, um so mehr als Cyrill die gleiche Schriftstelle, womit er sich hier auf Saul beruft, anderwärts von einer realen Einwohnung des Geistes in der Person des Saul deutet.[4])

b) Weit schwieriger gestaltet sich die Untersuchung, inwiefern die Weise der Einwohnung eine verschiedene ist. Cyrill charakterisiert den Unterschied damit, daß er die neu-

---

[1]) In Joan. 7, 39 (73, 757a, b).

[2]) L. c. (73, 752a). — Das Wort πνευματόφορος ist Bezeichnung für reale Einigung.

[3]) L. c. (73, 752b).

[4]) Ibid. 16, 6, 7 (74, 433c, d). Es handelt sich um 1. Kön. 10, 6: Der Geist des Herrn wird über dich kommen, und du wirst in einen andern Mann verwandelt werden.

testamentliche Gnade im Verhältnisse zur alttestamentlichen „die völlige und vollständige Einwohnung (*τὴν ὁλοσχερῆ καὶ ὁλόκληρον κατοίκησιν*) des hl. Geistes"[1]) nennt. Zum mindesten bedeutet das einen Unterschied dem Grad und Maße nach, d. h. der Geist samt seinen Gaben wird im N. T. reichlicher mitgeteilt, und es wird nunmehr die volle Kraft und Bedeutung seiner Einwohnung in der Seele offenbar.

Ob aber die Annahme eines bloß graduellen Unterschiedes zureicht? Nach Cyrill besteht die genannte Vollendung gerade darin, daß die neutestamentliche Gnade wesentlich Kindschaftsgnade, die alttestamentliche dagegen lediglich Knechtschaftsgnade ist. Auffallend ist nun immerhin, daß Cyrill diesen paulinischen Gedanken (Röm. 8, 15) ungemein stark hervorhebt[2]), daß er den alttestamentlichen Gerechten nie eine Kindschaftsgnade zurechnet, ihnen sie rundweg abspricht. Auch sonst rechnet er die Geburt aus Gott, das consortium divinae naturae, den Besitz des Himmelreiches (eine generelle Bezeichnung für das, was die Gläubigen in der Begnadigung empfangen) regelmäßig der neutestamentlichen Ordnung zu und spricht an diesen Stellen den Alttestamentlichen diese Gnadenwirkungen ab.[3]) Nur die Gerechten des N. B. heißen Tempel des hl. Geistes[4]); der Täufer ist und bleibt filius mulieris im Vergleich zum filius dei in der Rechtfertigung des N. B.[5]) Zwar sei die alttestamentliche Gnade eine Geburt aus Gott, aber die wahre und pneumatische Wiedergeburt

---

[1]) In Joan. 7, 39 (73, 760a): *ὅταν οὖν ἡμῖν ὁ θεῖος εὐαγγελιστής· οὔπω γὰρ ἦν Πνεῦμα λέγει, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη, τὴν ὁλοσχερῆ καὶ ὁλόκληρον κατοίκησιν ἐν ἀνθρώποις τοῦ ἁγίου Πνεύματος σημαίνειν αὐτὸν ὑποτοπήσωμεν.* Cf. hierzu Cyr. Hieros. cat. 17, c. 18 (M. 33, 989c).

[2]) C. Jul. l. 3 (76, 668), homil. pasch. 13 (77, 700c, d), homil. in occurs. Domini (77, 1049a), in ep. I ad Cor. 15, 20 (74, 901c), in Js. 1, 1 (70, 17c).

[3]) Cf. l. l. c. c. Vgl. noch thes. ass. 11 (75, 173c, d), in Luc. 7, 24 (72, 616), siehe oben S. 285.

[4]) In Joan. 7, 39 (73, 757b).

[5]) Ibid. (73, 757d, 760a).

vollziehe sich erst im N. T.[1]) Diese Tatsache, daß für die neutestamentliche Ordnung die Kindschaftsgnade so stark betont ist, und der hl. Geist an einzelnen Stellen scheinbar den Gerechten des A. T. abgesprochen wird, mag auch Petavius veranlaßt haben, die Einwohnung des Geistes im N. T. als das hinzustellen, was die Kindschaftsgnade bewirkt. Freilich muß man anderseits sagen, daß sich doch auch Stellen finden, wo bei den alttestamentlichen Gerechten von einer Geburt aus Gott[2]), von einem Gleichförmigwerden mit Christus[3]), von der Erlangung des Himmelreiches[4]) die Rede ist, wenn auch solche Stellen im Vergleich zu ersteren zurücktreten. Werden aber letztgenannte Wirkungen anerkannt, muß man folgerichtig auch irgendwie Kindschaftsgnade annehmen. Volle Klarheit über diesen Punkt scheint nicht vorhanden zu sein. Unseres Erachtens will Cyrill den Alttestamentlichen Kindschaftsgnade und analoge Gnadenwirkungen nicht absprechen; vielleicht schwebt ihm vor, daß die alttestamentlichen Gerechten äußerlich noch wie die Kinder in der Gesetzesknechtschaft standen nach Gal. 4, 1 ff. Das wäre dann insofern nicht bloß ein gradueller, sondern auch ein spezifischer Unterschied und die Umformung nach Christus eine spezifisch verschiedene.[5])

---

[1]) In Js. 1, 1 (70, 17): *εἰσδεχθεὶς ὁ Ἰσραὴλ διὰ τῆς χάριτος καὶ τῆς τοῖς τέκνοις πρεπούσης ἠξιωμένος φειδοῦς, γεγεννῆσθαι λέγεται παρὰ Θεοῦ, τῆς ἀληθοῦς καὶ πνευματικῆς ἀναγεννήσεως ἐφ' ἡμῖν ἐκπεπερασμένης.*

[2]) Cf l. c

[3]) Thes. ass. 11 (75, 176 d).

[4]) L. c.

[5]) Vgl., was Franzelin, de Deo trino, 1869, thes. 48, pag. 598, sagt: Cyrillus non simpliciter negat Spiritus S. personam inhabitasse justis veteribus nec simpliciter negat eis dignitatem filiorum adoptionis, sed tamen agnoscit in regeneratis per baptismum Christi specialem dignitatem gratiae et specialem titulum ad illam inhabitationem et adoptionem. Quod tandem revocatur ad distinctionem inhabitationis secundum diversos gradus et pro diversa non solum mensura, sed etiam proprietate gratiarum ac donorum.

Für jeden Fall ist das Maß des neutestamentlichen Heils gegenüber der alttestamentlichen Gnade so überschwenglich daß die christliche Gnade gleichsam als eine neue Art angesehen werden kann, weshalb Cyrill von den Gerechten des A. B. kurzweg sagen konnte, sie hätten nicht den Geist und die Kindschaft gehabt. Infolgedessen — und das ist das Endergebnis dieser Untersuchung — stehen die Christen höher (ἀμείνονες) und gebührt ihnen eine besondere Präzedenz, wie sie selbst die höchstbegnadeten Gerechten des A. B., auch ein Johannes der Täufer nicht hatten.[1]) Sie stehen Christus, dem Haupte der Menschheit, näher, „weil sie ihm alle auf dem Fuße folgen"[2]), nämlich in der Umgestaltung mittels Gottesgemeinschaft und Sohnschaftsgnade.

c) Wenn auch eine wahre Rechtfertigung für die Gerechten des A. B. feststeht, was rechtfertigte dieselben? Direkt erörtert Cyrill diese Frage nicht. Aus seinen Äußerungen aber läßt sich unschwer entnehmen, daß er den Glauben an den Messias als rechtfertigend ansieht. Das Gesetz mit seinen Vorschriften war zu einer inneren Heilswirkung unzulänglich. „Es vermochte nichts zur Abwaschung der Sünde"[3]), „vollendete keinen im Gewissen, brachte vielmehr Belehrung über Waschungen, Einführung von Lustrationen zur Reinigung des Fleisches."[4]) Diese Gedanken werden im Anschlusse an die hl. Schrift (Hebr. 10, 4, Ps. 49, 13, Jerem. 7, 21ff, 11, 15) vielmals erörtert.[5]) Wohl aber war das Gesetz ein Wegweiser zu Christus und erweckte die Erlösersehnsucht, den Glauben.[6]) Was Abraham rechtfertigte, war der Glaube, die Beschneidung war nur ein Zeichen seines Glaubens.[7]) Die Rechtfertigung

---

[1]) In ep. I ad Cor. 15, 20 (74, 901c, d); cf. c. Jul. l. 3 (76, 668b).
[2]) L. l. c. c.
[3]) In Joan. 8, 32 (74, 857c).
[4]) Glaph. in Ex. l. 3 (69, 509c).
[5]) Ibid. l. 1 u. l. 2 (69, 416, 441).
[6]) Ibid. in Gen. l. 3 (69, 156). Vgl. oben S. 52.
[7]) De ador. l. 2 (68, 217ff.).

durch den Glauben ist daher auch älter als die Beschneidung (vgl. Röm. 4; 10).[1])

Überhaupt ist die ganze alttestamentliche Heilsveranstaltung von Anfang an nur ein Schatten der zukünftigen. Darum ist letztere der ersteren ähnlich, wenn auch weit vorzüglicher. „In Gleichheit und Ähnlichkeit mit jener alten Gnade ist uns die Gnade von Christus verliehen worden ... Wie wurde nun in Ähnlichkeit mit der ersten Gnade die zweite verliehen? Was bei jenen fleischlich oder sinnenfällig geschah, hat Christus bei uns pneumatisch und geistig vollendet. Denn er entriß uns aus der teuflischen Knechtschaft wie aus Lehm und Ziegeln, befreite uns von den irdischen Leidenschaften und den fleischlichen Unreinheiten, führte uns gleichsam durch das Meer, denn wir entgingen den Fluten des gegenwärtigen Lebens; wir essen Brot vom Himmel (mystisch ist die Rede), haben die Beschneidung im Geiste, haben die überirdische Stadt geerbt, die wahrhaft heilige Erde ... Das waren nur Typen zur Wahrheit, ... indem ja die zweite Gnade um so besser und vorzüglicher ist, je mehr das Geistige über das Sinnenfällige emporragt.“ [2])

Viertes Kapitel. Freie und weise Austeilung der Heilsgnade.

Weil Cyrill die praktischen Fragen der Gnade nicht in dem Maßstabe, wie die wesenhafte Seite derselben behandelt, darum wird auch weniger in die hier auftauchenden Probleme eingegangen. Auch sind keine wesentlich neuen Gedanken im Vergleich zu früheren Vätern vorhanden. Immerhin aber verdienen die wichtigsten, gesicherten Sätze eine Würdigung.

---

[1]) Glaph. in Gen. l. 3 (69, 112b), in Joan. 15, 14, 15 (74, 388d).

[2]) In Zachar. 4, 7 (72, 68).

§ 1. Universalität der Heilsgnade.

1. Weil Christus das Haupt des ganzen Geschlechtes, die Erwartung aller Völker (Gen. 49, 10) ist, so ist auch die Berufung durch ihn universal. Unterschiedslos wird das Netz ausgeworfen.[1]) Deshalb heißt es auch, daß in Christo alles restauriert werde.[2]) „Die Umgestaltung durch die Gnade geht selbst bis zum Haupte, d. h. bis zu Adam. Denn es steht geschrieben: Deswegen ist Christus gestorben und auferstanden, damit er über Lebende und Tote herrsche (Röm. 14, 9).“[3]) Die Berufung geht auf alles Fleisch, auf alle Stände: Große, Kleine, Sklaven und Freie[4]); auf alle Völker: Juden und Heiden, Barbaren, Szythen[5]); auf alle Geschlechter: Söhne und Töchter, denn Gott verschmäht nicht das weibliche Geschlecht, wenn es das leistet und erstrebt, was er wünscht[6]); auf alle Altersstufen: Greise, Jünglinge, Söhne, Väter, Töchter, Mütter[7]); auf alle Gegenden[8]); selbst auf die größten Sünder: „Die den Satan anbeteten, seine auserlesenen und kostbaren Werkzeuge, eilten zum Glauben herzu, da unser Allerlöser Christus sie zur Gottesverehrung brachte.“[9]) So „wird die Zahl der Gläubigen immer größer; denn niemals haben die Gläubigeu aufgehört, zu Christus zu kommen, sondern von jener Zeit an, wo die Apostel den Glauben verkündeten, bis heute kommen sie: die einen aus dem Irrtum des Polytheismus, dürstend nach dem Lichte der wahren Erkenntnis, andere aus den Reihen der Juden, wenn auch hier nur einzeln, nicht scharenweise. Aber auch diese werden kommen, sie

---

[1]) In Matth. 13, 50 (72, 413c); cf. in Rom. 10, 11 (74, 844c).
[2]) In Rom. 10, 11 (74, 844c).
[3]) De ador. l. 2 (68, 245c). Vgl. oben S. 119.
[4]) In Joel. 2, 28, 29 (71, 380c).
[5]) L. c.
[6]) L. c. (71, 380d).
[7]) In Js. 60, 8, 9 (70, 1332b).
[8]) L. c. (70, 1332c).
[9]) In Nah. 2, 8, 9 (72, 820c).

werden in den letzten Zeiten berufen, wenn die Menge der Heidenvölker eingegangen ist, wie Paulus (Röm. 11, 25) sagt." [1])

Offenbar ist Lehre Cyrills: alle einzelnen Menschen werden von Gott berufen. Christus sage ja deutlich: Kommet alle zu mir, die ihr beladen seid, ich will euch erquicken (Matth. 11, 28). „Sieh, alle ruft er zu sich, und keiner ermangelt der Gnade der Berufung; denn indem er ‚alle' sagt, nimmt er keinen aus." [2])

2. Diese Berufung besteht aber nicht etwa darin, daß Gott bloß im allgemeinen die Ursachen der Begnadigung will, sondern daß er ihnen auch die zureichenden Gnaden zugedacht hat und sie ihnen zuwenden will. Er will ex parte sui, daß alle Menschen das zur Seligkeit Notwendige erlangen. „Die Gnade in Christo und die Berufung durch den Glauben, außerdem die Heiligung durch den hl. Geist, ferner sogar das Mysterium des Ratschlusses Gottes des Vaters (wohl der göttliche Heilswille) geht auf alle Völker." [3]) „Diese Gnade (der Adoption zur Kindschaft) erstreckt sich, was wenigstens die Absicht des Erlösers anlangt, auf alles Fleisch, d. h. auf alle Menschen . . . Wenn aber einige des Heils verlustig zu gehen scheinen, so ist doch auch in dem Falle das Wort des Propheten wahr (Js. 40, 5: Alles Fleich wird das Heil Gottes schauen). Denn die Absicht dessen, der geehrt hat und der retten wollte, nicht aber der Leichtsinn der Berufenen kommt in Erwägung." [4])

3. Die weitere Frage, daß die Berufung von Seite Gottes für die einzelnen verschiedentlich sei, berührt Cyrill auf den Einwurf Julians hin, warum denn der Christengott, wenn er der Gott aller Völker sei, Israel zuerst berufen habe. Der Heilige erinnert kurz an die Weisheit Gottes und sagt: „Recht wohl weiß der immense Verstand die für jegliches Ding

---

[1]) In Js. 66, 22, 23 (70, 1449 a).
[2]) In Rom. 8, 30 (74, 828 d).
[3]) In Js. 25, 6, 7 (70, 561 d).
[4]) Ibid. 40, 3—5 (70, 804 c).

geziemende Zeit. Der Erfahrung der Ärzte überlassen wir ja auch, zu bestimmen, was sie für gut halten, und was sie für eine Zeit befinden, wie sie für die Kranken einrichten, was zu deren Nutzen dient. Den allerbesten und allerhöchsten Verstand sollen wir tadeln und in unserer Keckheit sagen, dies oder jenes sei nicht recht von ihm geschehen?"[1])

§ 2. Gratuität und Maß der Heilsgnade.

1. Wir verweisen hier auf die absolute Gnädigkeit der Rechtfertigung und der Verdienstzuteilung, ferner auf die Wahrheit, daß die Gratuität der Gnade implicite auch schon darin enthalten liegt, daß zu allen Heilsakten des Menschen vor und nach der Rechtfertigung die Gnade absolut notwendig sei. Zusammenfassend seien noch die zwei Sätze hervorgehoben: Cyrill lehrt absolute Gratuität der Gnade. Immer wieder ist auf diese Wahrheit und auf die Tatsache der göttlichen Milde und Güte (*ἡμερότης, φιλανθρωπία, φιλοτιμία*) Bezug genommen. „Er (Christus) hat selber durch sich (allein) sie gerettet, indem er rein gar nichts (*τὸ σύμπαν οὐδὲν*) von ihnen empfing, sondern bloß, weil er sie liebte und sich um sie kümmerte. Das ist ein strahlender Beweis seiner unvergleichlichen Menschenfreundlichkeit und seiner gottgeziemenden Milde."[2])

Diese Gratuität der Gnade ist neben der Möglichkeit und Wirklichkeit des Verdienstes festzuhalten. „Wer dürstet, trete zu Christus hin, und er wird reichlichen Trost durch den Geist und Gnade empfangen ... Er wird sie empfangen nicht gegen Geld, sondern schwelgend durch neidlose Ehrenbezeugung von Seite dessen, der beruft ... Also wir kaufen und empfangen sie gratis! Als Entgelt für den Glauben (*ἀντέκτισιν πίστεως*) empfangen wir die Gnade, indem wir zwar

---

[1]) C. Jul. l. 3 (76, 668c).

[2]) In Js. 63, 8—10 (70, 1388c); cf. fragm. in Jerem. 34, 16 (70, 1456a), in Os. 3, 1 (71, 104a), in Js. 60, 21, 22 (70, 1348d): *μονονχὶ καὶ αὐτουργοῦντος εἰς ἡμᾶς τοῦ Χριστοῦ.*

nichts zahlen an zufälligen und vergänglichen Dingen . . ., indem wir ihm aber an Stelle des Geschenkes und Werkes das Bekenntnis unseres Glaubens entgegenbringen. Daher ist ohne Preis und Geld der Trank (des hl. Geistes) und die reichliche Verleihung seiner Charismen." [1])

2. Wenn auch alle, die es würdig sind, von der Güte Gottes Gnade empfangen, wenn auch der Geist und der Leib Christi in den Empfängern der gleiche ist, so ist doch das dem einzelnen mitgeteilte Maß der Gnade ein verschiedenes. Unser Kirchenlehrer versinnbildet diese Wahrheit durch folgendes Gleichnis: „In der Kirche Christi gibt es viele tausend Köpfe von Heiligen wie Zedern und hochragende Bäume, an Wasserbäche gepflanzt . . . Wie auf bewaldeten Bergen Bienenschwärme umherfliegen und süßen und teueren Honig fertigen, so ähnlich gibt es in den Kirchen solche, die ausgezeichnet und an Tugend und göttlichem Wissen in Christo reicher sind, welche Honig sammeln und in die Herzen anderer einträufeln . . . Als Hügel kommen diejenigen in Betracht, welche den zweiten Platz einnehmen und im Lobe der Tugend den Bewährteren weichen. Denn es gibt in den Kirchen Maße der Heiligung und der Gerechtigkeit (*μέτρα ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης*) und zwar, wie Paulus (Eph. 4, 7) sagt, gemäß der einem jeden verliehenen Gnade von Seite des jene Gaben verteilenden Gottes." [2])

§ 3. Mannigfaltigkeit der Heilsgnade, die charismatischen Gnaden.

1. Ihrer Art nach sind die Gnaden, welche Gott nach seinem freien, gnädigen Willen austeilt, gar mannigfach [3]). Cyrill hat regelmäßig die generellen Ausdrücke *χάρις* und *χάρισμα*.

---

[1]) In Js. 55, 1, 2 (70, 1220 a, b).

[2]) In Amos 9, 13—15 (71, 580).

[3]) Die verschiedentliche divisio gratiae wird am besten hier behandelt, nachdem Wesen und Wirkungen der Gnade, sowie die ganze Gnadenauffassung erörtert worden sind.

Beide werden promiscue gebraucht und bezeichnen die göttliche Huld überhaupt[1]), sowie die Gaben, in welchen sich diese Huld äußert, dann wiederum das, was wir charismatische Gnade nennen. Am häufigsten aber werden diese Bezeichnungen zum Ausdruck der übernatürlichen Verbindung mit Gott, wie sie der Gerechte in der Gnade empfängt, verwendet. Das ist ihm die „Gnade" schlechthin, die „auserlesene Gnade"[2]), oder, wie synonyme Begriffe lauten, *δῶρον*[3]), *γέρας*.[4]) Diese Verbindung umschließt allgemein die Güter geschaffener und ungeschaffener, aktueller und habitueller Natur. Es werden aber auch diese einzelnen Güter selber mit dem Namen Gnade belegt, ebenso die zur Rechtfertigung disponierenden Akte.

Da Cyrill strenge daran festhält, daß Christus mit Rücksicht auf den Sündenfall Mensch geworden ist und jede Gnade für den Gefallenen von ihm als Menschgewordenem ihren Ausgang nimmt, so ist jede derartige Gnade eine Gnade des Erlösers und Heilands (eine „Heilsgnade") im Gegensatze zur urständlichen Gnade, die jeder, wenn Adam nicht gesündigt hätte, in eigener Person unmittelbar von Gott ohne Dazwischentreten eines solchen Mittlers empfangen hätte. Daher rühren die fortwährenden Bezeichungen: *ἡ τοῦ διασώζοντος χάρις*[5]), *ἡ διὰ Χριστοῦ*[6]), *ἐν Χριστῷ*[7]), *εἰς Χριστὸν*[8]) *χάρις*.

Cyrill kennt also der Sache nach so ziemlich alle Arten der Gnade, wie sie die spätere Theologie aufführt, selbst die gratia externa und interna (vgl. oben S. 257). Was die Gruppierung anlangt, schwebt ihm nur jene Einteilung vor, die wir in der Hauptdarstellung befolgten, wonach als Grundgedanke die Verbindung mit Gott in zweifacher Form, pneumatisch

---

[1]) Homil. in mysticam coen. (77, 1029a).
[2]) In Joan. 17, 24 (74, 569c).
[3]) De ador. l. 9 (68, 613c).
[4]) Glaph. in Lev. (69, 561d), in Joan. 14, 16, 17 (74, 260c).
[5]) De ador. l. 1 (68, 149b).
[6]) Glaph. in Num. (69, 613a).
[7]) In Js. 25, 6, 7 (70, 561d).
[8]) Ibid. 1, 15 (70, 37b).

und somatisch, festzuhalten ist. Alles, was sonst Gnade heißt, verhält sich hiezu entweder vorbereitend oder fortentwickelnd. Soweit die aktuelle Gnade eine Herbeiführung der gr. sanctificans ist, fällt sie bei ihm überhaupt nicht unter die zwei Gnadenformen, sondern ist nur Voraussetzung hiezu; soweit sie aber beim Gerechten in Betracht kommt, nimmt sie ihren Ausgang von der habituellen Gnade, bezw. ihrem Prinzipe.

2. Eine Gnadenart, die charismatische, bedarf noch der Erörterung. Sie wird von Cyrill auch nicht eigens ausgeschieden. Wir stellen im folgenden seine Auffassung hierüber zusammen.

Außer den Gnaden, welche dem Menschen zur eigenen Heiligung verliehen sind, gibt es noch solche Gaben, welche zunächst zum Nutzen anderer gegeben werden. So sagt der Heilige von der Sprachengabe, wie sie in der apostolischen Kirche vorkam: „Paulus bezeugt (1. Kor. 12, 7 ff.), daß ihnen (den Gläubigen) damals verliehen wurde, in Sprachen zu reden, nicht als [heiligende] Gnade, sondern in Weise eines Zeichens für die Gläubigen (*οὐχ ὡς ἐν μοίρᾳ χαρίσματος, ἀλλ' ὡς ἐν τάξει σημείου τοῖς πιστοῖς*)."[1]

Ohne besondere Reihenfolge werden eine Menge charismatischer Gnaden aufgeführt, wie sie teils den Aposteln überhaupt, teils den Gläubigen aller Zeiten eignen. Wo Cyrill die klassische Stelle der Charismen (1. Kor. 12, 7) berührt, sagt er: „Er (Gott) weiß gar wohl die geeignete Zeit für eine jegliche, von ihm ausgehende Sache ... Dem einen wird gegeben das Wort der Weisheit durch den Geist. Unter Wort der Weisheit ist nach meiner Meinung die Beredtheit mit dem Munde zu verstehen, und zwar die Leichtigkeit und die Fülle (der Rede). Einem anderen das Wort der Gnosis. Denn es sind unter uns einige, welche die Gewandtheit im Reden nicht haben und auch nicht die Zuversicht, mit Ungeniertheit

[1]) In ep. I ad Cor. 12, 9 (74, 888c), offenbar die gleiche Stelle in L. 2, 3 (74, 757b).

(εὐκόλως) zu reden. Sie sind aber überaus tief im Verständnisse und zeigen großen Scharfsinn in den heiligen Schriften. Und dies ist auch des weiteren der Fall. Durch den einen Geist wird denen, die des Empfangs würdig sind, die Gabe verliehen vom Vater durch den Sohn, von dem es heißt, daß er die Dienste austeilt. Den einen unter den Aposteln befahl er, den Israeliten das Wort des Glaubens zu predigen, andere hingegen wies er an die Länder der Heiden. Er bewirkte dies durch den hl. Geist. Wir finden ja in der Apostelgeschichte geschrieben, daß, während sie dem Herrn opferten und fasteten, der Geist zu ihnen sprach: Sondert mir Barnabas und Saulus zu dem Werke aus, wofür ich sie berufen habe. Es ward aber Paulus zum Apostolat für die Heiden bestimmt und erhielt diesen Dienst. Das sagt er ja selber (Röm. 11, 13)."[1]) Über das paulinische Charisma: fides in eodem spiritu drückt sich Cyrill folgendermaßen aus: „Glaube heißt an dieser Stelle nach meinem Dafürhalten soviel als Festigkeit (ἑδραιότης) in jeglicher Sache, so wie Gott es will. Wir sagen auch, daß Moses in seinem (Gottes) ganzen Hause getreu (πιστός) gewesen. Denn nicht bloß dies, daß man glauben muß, es sei in Wirklichkeit und Wahrheit ein Gott aller Dinge, ist unter Glaube zu verstehen und zu fassen, sondern dies, festzustehen mit seiner [ganzen] Seele und bereit zu sein, mit unserem Herrn und Gott zu wandeln nach des Propheten Wort."[2])

Besondere Charismen hatten die Apostel für die Zwecke der jungen Kirche erlangt, vor allem eine „gesunde und untadelhafte Gnosis"[3]) zum Zwecke der Glaubensverkündigung. Von ihnen und ihren Nachfolgern, den Vorstehern der Kirche, schreibt der Heilige: „Reich ist die Verleihung der pneumatischen Charismen, was die Führer der Völker anbetrifft. Denn so schreibt irgendwo Paulus an Timotheus (2. Br., 2, 7): Geben

---

[1]) In ep. I ad Cor. 12, 7 (74, 885).
[2]) L. c. (74, 888a).
[3]) In Js. 50, 4, 5 (70, 1089a, b).

wird der Herr dir Einsicht in alle Dinge. Und: Vernachlässige nicht das Charisma in dir, das dir durch die Auflegung meiner Hände verliehen worden ist (ibid. 1, 6). Welchen der Erlöser viel verliehen hat, von denen verlangt er auch viel. Und welcher Art sind nun diese (Charismen)? Die Festigkeit im Glauben, die Irrtumslosigkeit in bezug auf die Unterweisung, Beständigkeit in der Hoffnung, Unerschütterlichkeit in der Geduld, Unverwundbarkeit in der pneumatischen Kraft, Bereitwilligkeit und Entschiedenheit zu jedem guten Werke, damit wir auch anderen zum Beispiele seien für ein engelgleiches Leben."[1])

Wie bei der heiligmachenden Gnade, wird auch die Austeilung der Charismen dem Sohne, die Wirksamkeit in kraft derselben dem hl. Geiste zugeschrieben: „Der Sohn teilt die Dienste aus, die Sache aber bewirkt mit Macht der hl. Geist, denn er ist Geist des Sohnes."[2]) „Christus ist der Verleiher (der Charismen). Er gab den Aposteln Macht über die unreinen Geister . . . und sagte: Heilet die Kranken."[3]) Es ist aber diese Zuteilung in der bekannten Weise zu verstehen, daß die Gnadenwirkung wohl der ganzen Trinität, jeder Person aber in besonderer Weise eignet.[4])

Regelmäßig erscheinen die Charismen als eine spezielle Zugabe zur Heiligungsgnade. „Nachdem in uns Glaube, Hoffnung und Liebe zu den Brüdern ist, . . . soll noch das übrige hinzukommen. Dann fürwahr, zu geeigneter Zeit werden wir noch mit den Charismen Gottes erfüllt sein und die Gaben des hl. Geistes gewinnen. Ich meine die Gabe der Prophetie, d. h. die Propheten auszulegen."[5]) Neben dieser Interpretation von Prophetie hält Cyrill auch den eigentlichen Begriff Prophetie als Voraussagung freier, zukünftiger Dinge fest und vindiziert

---

[1]) In Luc. 12, 41 (72, 752c).
[2]) In ep. I ad Cor. 12, 7 (74, 885c).
[3]) Ibid. 12, 9 (74, 888b).
[4]) Cf. ibid. 12, 3, 4 (74, 884d).
[5]) Ibid. 14, 2 (74, 889b, c).

eine solche Gabe auch jetzt lebenden Gerechten.[1]) Wir können daraus entnehmen, daß Cyrill die Charismen gerade heiligen Seelen zuschreibt. Er sagt das noch ausdrücklicher, wo er die Frage streift, warum die Baalspriester nicht wie Elias Feuer vom Himmel herabrufen konnten: „Demnach ist bei Gott ein Ansehen der Person? Keineswegs. Er ist gerecht und [deswegen] ein Liebhaber der Gerechten, und durch die Heiligen wirkt er die staunenswerten Charismen (*τὰ χαρίσματα τὰ παράδοξα*), keineswegs aber durch die Sünder.“[2]) Solche Äußerungen sagen aber noch nicht, daß unser Kirchenlehrer dem Sünder alle und jegliche Charismenmitteilung abspricht. Daraus geht nur so viel hervor, daß nach ordentlichem und regelmäßigem Gange gerade Heiligen auffallende Charismen verliehen werden, in Fällen, wo es sich darum handelt, den wahren Gott und die wahre Lehre feierlich darzutun. Sie sind die geeignetsten Organe des hl. Geistes.

Der Charismenbesitz ist in seiner Art eine Teilnahme an der Gott eigenen Herrlichkeit (*δόξα*). „Die ein unbeflektes Leben führen wollen, erleuchtet Christus mit seinen Charismen und spendet ihnen, wie es gottgeziemend ist, reichliche Vergeltung für ihre Werke und macht sie der eigenen Glorie teilhaft. Nimm zum deutlichen Beweise hiefür die hl. Apostel. Sieh, wie sie ausgezeichnet und bekränzt wurden mit übermenschlicher Glorie, insoferne ihnen Christus unter anderem auch dies zuteilte: er gab ihnen Macht und Gewalt über alle Dämonen und (die Gewalt), Krankheiten zu heilen (Luc. 9, 1). Und beachte auch, wie der menschgewordene Logos das Maß der Menschheit überschreitet und durch die Vorzüge der Gottheit glänzt. Denn über die Grenzen der Menschheit hinaus liegt es, welchen man will, über unreine Geister Macht zu geben und die von Krankheit Behafteten davon

---

[1]) C. Jul. l. 6 (76, 805 a): *ἐνηχεῖ δὲ καὶ νῦν τοῖς ἁγίοις Θεὸς κατὰ τὸ αὐτῷ δοκοῦν τὰ ἑπόμενα καὶ ψυχαῖς ὁσίαις ἐναυλίζεται.*

[2]) In Joan. 9, 33 (73, 1005 b).

zu befreien. Das liegt nur in Gottes Macht ... Der Bewunderung würdig ist also die Gnade, welche den Aposteln mitgeteilt wurde, aber alles Lob und alle Bewunderung übersteigt die Neidlosigkeit des Mitteilenden. Denn, wie gesagt, seine eigene δόξα verleiht er ihnen."[1]) Übrigens sind die Charismen nichts anderes als eine in Spezialfällen erfolgte Gnadenmitteilung, nachdem eine solche Gnadenkraft für die Menschheit bereits in Christo generell fundiert wurde (vgl. oben S. 106).

Wie kann jedoch diese Allmachtskraft, die nur Gott eignet, dem Geschöpfe mitgeteilt werden? Es liegt hier keine Mitteilung in physischer Weise vor, was allerdings unmöglich wäre. Solche mit der Charismengabe Betraute sind und bleiben Organe, wodurch Gott wirkt, aber sie sind nicht äußere Organe schlechthin, sondern analog wie die Menschheit Christi in kraft des ihr physisch-hypostatisch verbundenen Logos wirksam war, ist auch ein solch Begnadeter wirksam kraft des in ihm charismatisch wohnenden und tätigen Geistes. Daher begreift man leicht, daß die Charismen in der Regel bei Gerechten zu finden sind. Hier ist in der Heiligungsgnade, im Einwohnen des Geistes, bereits ein Anknüpfungspunkt gegeben, während bei Sündern eine solche Einwohnung (Sendung) nur eine unvollkommene sein kann, bloß auf Auswirkung charismatischer Gnaden beschränkt. Nach Cyrills Darstellung sind wohl eine Anzahl Charismen als habituelle, die Mehrzahl aber als aktuelle, vorübergehende Wirkungen aufzufassen. Für jeden Fall erachtet sie der Heilige als in ihrer Art hochbedeutsame Gnadenwirkungen, zum Heile der Menschheit verliehen.

§ 4. Verhältnis von Gnade und Freiheit, Prädestination.

1. Cyrill betont mit aller Energie die natürliche Willensfreiheit (vgl. oben S. 40). Er hält dieselbe auch gerade mit Rücksicht auf die übernatürliche Begnadigung und Gnadeneinwirkung entschieden fest.

---

[1]) In Luc. 9, 1 (72, 640).

Der Mensch ist und bleibt frei, wenn an ihn die Berufung ergeht. Das compelle intrare bei Luc. 14, 23 erklärt sich als stärkerer Impuls aus weisen Gründen Gottes. Keineswegs aber hebt ein solches Vorgehen die Freiheit auf. Denn „das Glauben ist doch eine freie Willenssache, ja gerade dies ist vor Gott genehm. Wie können dann einige gezwungen werden? Wahrlich, das ist aus heilsökonomischen Gründen geschehen. Es war gar sehr für die Heiden notwendig, da sie in unerträglicher Tyrannei darniederlagen, in unzerreißbare Fesseln verstrickt wurden und den wirklichen und wahrhaften Gott nicht kannten. Da war eine eindringlichere Berufung (*συντονωτέρα κλῆσις*), welche die Form der Notwendigkeit (*ἀνάγκης χρείαν*) nachahmte, notwendig, damit sie wieder die Kraft erlangten, zu Gott aufzublicken, die himmlische Lehre zu kosten und den alten Trug zu verlassen . . . Deshalb sagt Christus: Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater zieht. Die Redensart bedeutet, die Berufung sei durchaus ein Werk der gottgeziemenden Kraft. Etwas Ähnliches sagt auch David in gleicher Sache: Mit Zügel und Zaum zieh an die Mundhöhlung derer, die sich dir nicht nahen (31, 9). Siehst du, wie Gott gleichsam mit einem Zügel diejenigen an sich zieht, die sich wild gebärden! Denn er ist gut und menschenliebend und will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1. Tim. 2, 4).“[1])

Der Mensch ist auch als Begnadigter frei, mag Christi und des Geistes Einwohnung und Einwirkung noch so innig sein. „Wenn auch jemand aus uns zur Teilnahme des hl. Geistes, der ihm durch die Taufe einwohnend gemacht worden, gekommen ist, so wird er hierdurch keineswegs der Freiheit beraubt, welche darin besteht, nach seiner eigenen Gesinnungsäußerung und so, wie ihm beliebt, zu leben. Wie mit freien Zügeln neigt er sich sowohl zum Guten als auch zum Entgegengesetzten.“[2])

---

[1]) In Luc. 14, 23 (72, 792, 793).
[2]) C. Jul. fragm. (76, 1060d).

In der Heilstätigkeit selber kommt einerseits die Gnade Gottes, anderseits der freie Wille in Betracht, welche beide zu einheitlicher Wirksamkeit zusammengehen. Darum ist von einer *συνέργεια*, von einem *συνεργάζειν* seitens Gottes die Rede (S. 253f). Cyrill sagt einmal: „Kreisförmige oder runde Steine sind ohne jegliche Schwierigkeit beweglich und, falls man sie in Bewegung setzen will, zur Bewegung geneigter als andere. Ganz gefügig zum Gottwohlgefälligen ist der Sinn der Heiligen.“[1]) Daraus folgt, daß wir in der Hand Gottes gefügige Werkzeuge sein sollen, die er bewegt und die sich selber mitbewegen. Anderwärts heißt es, Christus hätte den Judas gerettet, wenn dieser selber gewollt hätte. „Es glänzte in den andern (Jüngern) die Gnade, welche noch immer diejenigen gerettet hat, welche den eigenen Willen zum Mitarbeiter mit ihr (der Gnade) machen (*τὴν ἰδίαν προαίρεσιν συνεργάτην ὥσπερ ποιησαμένους αὐτῇ* sc. *χάριτι*). Denn so ordnet sich (*διοικεῖται*) der Heilsmodus jedes einzelnen.“[2]) Daraus können wir über das Verhältnis der Gnade zum freien Willen mit Sicherheit soviel entnehmen, daß die Gnade nicht allein, ohne den freien Willen der geistigen Geschöpfe, wirksam ist, insoferne also nicht rein ab intrinseco. Weiter wird diese Frage sicherlich nicht untersucht, ob nämlich und inwieferne ein concursus praevius gelehrt werde.

2. Über die Prädestination lassen sich nach Cyrill folgende Sätze aufstellen:

a) Gott bestimmt keinen zur Sünde, ebensowenig zur Unseligkeit. Wer sündigt und zugrunde geht, verschuldet dies selbst wegen des Mißbrauchs seiner Freiheit. Diese Punkte kann Cyrill[3]) nicht genugsam einschärfen. „Was Gottes Willen betrifft und seine ihm von Natur aus einwohnende Güte, so wären wir alle Kinder und keiner wäre von seiner

---

[1]) In Zachar. 9, 16, 17 (72, 157c).

[2]) In Joan. 17, 12, 13 (74, 524c).

[3]) Gleich anderen Vätern (Iren., Basil., Gregor von Naz. und Nyssa, vgl. Habert a. a. O., l. II, c. 6, n. 3).

Freundschaft abgetrennt, aber es ist so, wie David sagt, daß wir als Menschen sterben und wie einer aus der Höhe herabfallen, weil wir unseren Sinn den Lüsten des Fleisches hingeben." [1]) „Es ist wie bei der Sonne. Ihr Licht leuchtet allen. Der Blinde aber zieht daraus keinen Nutzen. Deswegen aber dürfen wir nicht den Lichtstrahl anklagen, sondern haben dies der Krankheit des Auges zuzuschreiben. Sie selber, die Sonne, leuchtet ja, dieses aber nimmt das Licht nicht auf." [2]) Wiederholt wird auf die eigene Schuld des Judas hingewiesen.[3]) Freilich heißt es beim Verrate des Judas[4]) und bei der Verleugnung Petri[5]) in der Schrift des öfteren: damit das Wort der Schrift in Erfüllung gehe, so daß man glauben könnte, dieselben hätten unter dem Banne der Notwendigkeit derart gehandelt. Allein das betrifft nur das Vorauswissen Gottes, eine Notwendigkeit ist damit noch nicht gegeben. „Da käme man ja", sagt der Heilige, „mit den Vorwürfen gegen den Schöpfer an kein Ende mehr." [6]) Als ähnliche Beispiele führt er Saul, Adam oder die Engel an und folgert: entweder hätte Gott nichts schaffen dürfen oder doch keine vernünftigen Geschöpfe, da er alles voraussah. „Nun aber", fährt er fort, „muß man ganz besonders dies bedenken, daß der Schöpfer des Alls den vernünftigen Kreaturen die Zügel ihres eigenen Willens belassen hat . . . Adam wäre in den ursprünglichen Gütern der Natur geblieben, wenn nicht er sich zum Abfall gewendet hätte . . . So wählte er Judas aus, in dessen Macht es gestanden hätte, nicht zu fallen, wenn er nämlich das Bessere hätte ergreifen wollen . . ." [7]) „Nicht deswegen ist der Verräter zugrunde gegangen, weil die Schrift es sagt, sondern weil er im Begriffe war, zugrunde zu gehen,

---

[1]) De rect. fid. ad Regin. or. II, c. 9 (76, 1345 d).
[2]) In Joan. 1, 10 (73, 148 d).
[3]) Ibid. 17, 12, 13 (74, 524 c).
[4]) L. c. (74, 521 b), ibid. 13, 18 (74, 128 d).
[5]) In Luc. 22, 57 (72, 928 d).
[6]) In Joan. 13, 18 (74, 129 a).
[7]) L. c. (74, 129).

hat die Schrift dies als künftig vorausgesagt, da sie nicht lügen konnte."[1])

Es könnte aber sein, daß dieses Vorauswissen Gottes doch ein vorausbestimmendes, wirksames Wissen, eine praescientia actuosa wäre. Cyrill antwortet entschieden: es ist lediglich ein bloßes Vorauswissen. Anschließend an die Parabel vom Hochzeitsmahle sagt er: „Der seinem Sohne Mahlzeit hielt, schickte die Diener aus, um die Eingeladenen zu sammeln. Die aber weigerten sich. So folgten ihnen jene, die nach seinem besonderen Willen berufen waren ... Keinem tut die Voraussicht Unrecht, noch auch nützt sie einem. Sie sollen zeigen, daß auch sie nicht vorausgesehen worden sind, die durch ihren Unglauben den rufenden Gott erzürnt haben. Aber sie sind auch berufen worden, und es sind einige zur Hochzeit gekommen, aber sie wurden nicht auserwählt und gerechtfertigt ... Warum? weil sie kein für die Hochzeit geziemendes Kleid angezogen hatten ..."[2])

Wie aus Vorstehendem zu entnehmen ist, hätten auch die Sünder und die Verworfenen recht wohl die hinreichende Gnade, eine gratia sufficiens gehabt, um ihr Heil zu wirken, wenn auch Cyrill letzteren Terminus nicht kennt. Man kann hier die Frage aufwerfen: Lehrt Cyrill eine Universalität dieser gratia sufficiens? Ohne Zweifel lauten alle angeführten Stellen universalistisch. Allein es ist auch ein Ausspruch vorhanden, der partikularistisch klingt, ähnlich wie bei Augustin in der nämlichen Frage. Cyrill zieht die Worte bei Joh. 17, 9—11: Für jene Welt bittet er (Christus) nicht — in Vergleich mit dem anderen Zeugnisse bei 1. Joh. 2, 1, 2, wo es heißt, daß Christus die Versöhnung unserer Sünden sei und nicht allein für die unserigen, sondern für die der ganzen Welt. Er antwortet, daß der Sinn des Johannes der sei: „Nicht für die Israeliten allein ist der Herr die Versöhnung, sondern für

---

[1]) In Joan. 17, 12, 13 (74, 521 c, d).

[2]) In Rom. 8, 30 (74, 828), cf. in Joan. 17, 12, 13 (74, 521 d).

die gesamte Welt, d. h. für diejenigen, welche aus jedem Stamm und Geschlechte durch den Glauben zur Gerechtigkeit und Heiligkeit zu berufen sind."[1]) Unzweifelhaft hat hier der Heilige, wie Thomassin[2]) ganz richtig erklärt, nur jene im Auge, welche wirklich beseligt werden. Christus ist Mittler für alle ohne Ausnahme. Faktisch kann er das Mittleramt in voller Weise nur bei denen ausüben, welche kein Widerstreben entgegensetzen. Deshalb fährt Cyrill in obiger Stelle auch fort: „Unser Herr Jesus Christus scheidet eben die echten von denen, welche keinen solchen Sinn haben, und diejenigen, welche auf die göttliche Rede hören und den Nacken ihres Herzens beugen, . . . von denen, welche ihn lieber durch steifen Ungehorsam beleidigen."

b) Neben der zureichenden Gnade gibt es auch eine wirksame, welche in unfehlbarer Weise Gerechtigkeit und Glorie herbeiführt.[3]). Was mag aber der Grund zur Verleihung einer solchen wirksamen Heilsgnade sein? Der primäre Grund zur Austeilung der wirksamen Heilsgnade und der ihr vorausgehenden besonderen Prädestination ist und bleibt der göttliche Wille, der innergöttliche Ratschluß, näherhin die Allmacht dieses Willens, die eine unfehlbare Wirksamkeit der

[1]) In Joan. 17, 9—11 (74, 508, 509).

[2]) Dogm. theol., t. II, l. 9, c. 11, n. 8.

[3]) Im Anschlusse an das Beispiel von Lot, den die Engel bei der Hand faßten und aus Sodoma führten, sagt Cyrill de ador. l. 1 (68, 173a): „Dieser Vorgang ist ein deutliches Zeichen dafür, daß wir nicht bloß durch Worte und in den Sinn gegebene Mahnungen angetrieben werden, die Sünde zu meiden, sondern, daß vielmehr Gott, der Retter des Alls, zu solcher Güte herabsteigt, daß er eine wirksame Hilfe leistet (*ἐνεργὸν ποιεῖσθαι τὴν ἐπικουρίαν*) nach dem Ausspruche: Du hast meine Rechte erfaßt und mich geführt nach deinem Willen (Ps. 72, 24). Da die Natur des Menschen nicht gar stark ist und nicht genügend Kräfte hat, aus dem Übel sich herauszuhelfen, bringt ihr Gott hierin Hilfe, und man kann sehen, wie er eine zweifache Gnade mitteilt, einmal indem er durch Sinneseinwirkungen überredet und Hilfe ausfindig macht, dann diese Hilfe kräftiger gestaltet als das vor den Füßen liegende tyrannische Übel." Vgl. P. Isaac Habertus, Theolog. graec. Patr. de gratia, l. II, c. 16.

Gnade garantiert. Cyrill sagt hierüber: „Wenn wir auch (wie Nikodemus) nicht den Weg der göttlichen Werke (Wirksamkeit) durchschauen und so in unserem Sinne von jedem Zweifel uns befreien, so dürfen wir doch zu Gott sagen: Ich weiß, daß du alles vermagst, und nichts dir unmöglich ist. Wir wollen ihn nicht fragen wegen seiner Töchter und Söhne (Gnadensöhne und Gnadentöchter). Wir wollen ihm nicht auftragen oder vorschreiben in betreff der Werke seiner Hände, (es wäre ja ganz zwecklos), sondern wie ein Ton dem Töpfer wollen wir nachgeben, so daß er nach Belieben walten kann. Denn mühelos versetzt er unsere Angelegenheiten in den Stand, in welchen er will, und formt unseren Sinn aus schlimmem Zustand in einen besseren um ... Denn daß ihm die Allmacht innewohnt, erklärt er mit den Worten: Ich habe die Erde gemacht und den Menschen darin. Er, der den Menschen erschaffen, der das Nichtseiende ins Sein gerufen, wie soll er unvermögend sein zur geistigen Umgestaltung? Muß nicht vielmehr auf seinen Wink die Natur der Dinge, so wie Gott es will, sich ändern! Ist es zu verwundern, wenn er den Sinn des Menschen nach Belieben umändert, er, der mit seiner Hand den Himmel festgelegt!“[1])

An die weitere Frage, ob dieser göttliche Prädestinations- und Heilswille bei Verleihung der wirksamen Gnaden ein solcher sei ante oder post praevisa merita, hat Cyrill noch nicht gedacht, und wenn, so jedenfalls in unklarer Weise.[2]) Die Stelle vom Vergleiche mit dem Töpfer, der das Gefäß nach Belieben formt (Jerem. 18, 2—10), erklärt er sich folgendermaßen: „Siehst du, auf welche Weise einzelne zur Ehre, andere zur Schmach geformt werden. Nicht weil sie etwa eine so geformte Natur erlangten, sondern weil sie eine Belohnung empfangen, ebenbürtig und entsprechend dem, was sie allenfalls getan haben.“[3]) Oder wenn es von Pharao heißt, Gott selber habe

[1]) In Js. 45, 11, 12 (70, 965).
[2]) In Rom. 8, 28 (74, 828a, b).
[3]) In Rom. 9, 14—24 (74, 840a, b).

sein Herz verhärtet, ja zu ihm gesagt: Zu dem habe ich dich erweckt, daß ich an dir meine Macht zeige, so „genügt es, wenn wir erwägen und glauben, Gott könne niemals Urheber einer schlechten Sache sein ... Die Worte: Zu dem habe ich dich erweckt, heißen keineswegs: Ich habe dich dazu erschaffen oder gemacht, sondern vielmehr: Ich habe dich aufgerufen ... und dies nicht von deiner Geburt an, sondern von der Zeit an, wo Moses im Begriffe war, Israel zu befreien ... Pharao wurde nicht mit Unrecht so gestraft. Denn er war sonst gottlos und ein Götzenanbeter und drückte Israel nieder in Schmutz und Ziegelarbeit. Deswegen wurde er notwendig ein Gefäß des Zornes und überantwortete sich selber dem Verderben.“ [1])

Solche und eine ganze Reihe ähnlicher [2]) Stellen scheinen inhaltlich vielleicht für eine praedestinatio post praevisa merita (demerita) zu sprechen. Allein es ist nicht ersichtlich, ob das von der Ausführung des göttlichen Ratschlusses gesagt ist, wo naturgemäß der Lohn erst auf die Werke folgt, oder ob dies vom inneren göttlichen Ratschluß gilt. Man kann also nicht behaupten, wie Petavius meint [3]), Cyrill lehre eine praedestinatio post praevisa merita. Anderseits hat auch Thomassin [4]) unseres Erachtens ganz unrecht, wenn er glaubt, die Vorausbestimmung zur Gnade und Glorie sei nach Cyrill eine „absoluta citra ullius meriti praevisionem“, während sie im Urstande eine solche gewesen sei secundum praescientiam meritorum et conditionata. Er beruft sich 1) auf eine Stelle in der Schrift contra Anthropomorphitas, c. 10 [5]): „Im ersten Stammvater war jegliche Geschicklichkeit, indem dieselbe ihm die Fähigkeit verlieh, die Tugend zu erfassen, nicht aber war in allweg die Energie vorhanden (*πᾶσα μὲν ἐπιτηδειότης ἦν ἀποφέρουσα δύναμιν πρὸς ἀνάληψιν*

---

[1]) L. c. (74, 840 c, d).

[2]) Cf. in Joan. 12, 40 (74, 96, 97), in Os. 12, 3 (71, 281), in Malach. 1, 3 (72, 282, 283). Letztere zwei Stellen handeln über Jakob und Esau.

[3]) De praedest. l. 9, c. 3, n. 15.

[4]) Dogm. theol., t. II, l. 9, c. 11, n. 9, vgl. n. 12.

[5]) Migne 76, 1096.

ἀρετῆς, οὐ πάντως δὲ καὶ ἐνέργεια). Deshalb sprach Christus mit Bezug auf uns, seine Schäflein: Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben, und zwar daß sie es in Fülle haben. Verliehen wurde nämlich der menschlichen Natur dasjenige, was in Adam zu Anfang war, die Heiligung. Das ‚in Fülle besitzen' bedeutet aber meiner Meinung nach, daß man uns tatsächlich fromm (*τὸ κατ' ἐνέργειαν ὁρᾶσθαι σεπτούς*) und durch ausgezeichnete Werke glänzen sieht." Vorausgesetzt, daß wir überhaupt auf die Stelle Wert legen[1]), ist kein Grund gegegeben, warum wir sie gerade in dem Sinne, wie Thomassin will, deuten sollten. Um so mehr gilt dies, als Cyrill auch sonst nie bestimmt über unsere Frage sich äußert. 2) Cyrill betont des öfteren die Unwandelbarkeit und Festigkeit der Gnade in Christo, sagt, daß Christus diese Gnade überleite und daß sie vorzüglicher als die alttestamentliche sei. Daraus folgert gleichfalls Thomassin[2]), daß die neutestamentliche Gnade efficax sei ohne Rücksichtnahme auf menschliches Verdienst. Auch diese Folgerung ist viel zu weitgehend. Um die neutestamentliche Gnade gegenüber der alttestamentlichen hervorzuheben, genügt es schon, daß sie, wie gezeigt wurde, überhaupt in größerer und reicherer Fülle und mit gewissen anderweitigen Prärogativen verliehen werde. Wohl aber ist zu bedenken, daß jeder Mensch an der gr. efficax ante praevisa merita insoferne partizipiert, als er zu Christus, dem Haupte, in fundamentaler Beziehung steht, wie wir gesehen haben. Das wirft vielleicht einigermaßen Licht auf die Frage, inwieferne die gratia bei jedem Menschen efficax ante praevisa merita sei. 3) Was Thomassin sonst noch aus Cyrill anführt[3]),

---

[1]) Vgl., was oben (Vorwort) über die Schrift contr. Anthrop. angeführt wurde. Übrigens gibt Cyrill anderwärts eine ganz andere Erklärung dieses Schrifttextes (vgl. oben S. 59 f.).

[2]) L. c., n. 10—13.

[3]) L. c., n. 14 ff. Hier zitiert Thomassin auch in Joan. 9, 6, 7 (73, 961 c, d). Die Stelle geht auf die Berufung der Heiden zur Gnade des Glaubens. Die Vorausbestimmung hiezu, wie überhaupt zur prima gratia, kann freilich nur gnädig sein, unabhängig von allem Verdienste.

spricht weder für noch gegen eine praedestinatio ante praevisa merita.

c) Die Berufung und Auserwählung ist eine solche von Ewigkeit her. „Mit den Worten: Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alles zum Besten gereicht, will der Apostel lehren, daß Gott keinesfalls seine Auserwählten vernachlässige, während er sie von irdischen Unglücksfällen heimsuchen läßt. Wie kann dies geschehen? Nachdem er sie zum Genusse so großer Güter berufen, nicht etwa in der gegenwärtigen Zeit, sondern lange vorher, nämlich seit der Zeit, wo er durch seine unaussprechliche Voraussicht vor ihrer Geburt wußte, wie beschaffen sie sein werden. — . . . Lange vorher setzte er ihnen der Liebe gegen sie entsprechende Gnadengüter in Bereitschaft. Warum also hätte er sie vernachlässigen können, da er schon vor ihrer Geburt die Vergeltung für ihre freie Willensäußerung festsetzte?“ [1]) Festzuhalten ist aber, daß diese Berufung und Erwählung nur in Rücksicht auf Christus erfolgt, d. h. wenn wir und weil wir dem Bilde seines Sohnes gleichförmig sind.[2]) Darauf weist schon Paulus hin, wenn er sagt, daß uns die Gnade in Christo Jesu vor aller Zeit gegeben wurde (2. Tim. 1, 9), daß er diejenigen, die er vorausgewußt, auch vorausbestimmt habe, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden (Röm. 8, 28—30). „Hörst du“, sagt hierauf Cyrill, „wie er sagt, die Gnade sei in Christo vor aller Zeit verliehen worden, es seien diejenigen, welche dem Bilde seines Sohnes gleichförmig werden sollten, vorauserkannt und vorausbestimmt worden; denn es wurde der Modus der Menschwerdung vorausgewußt.“ [3]) Letzter Grund, Ausgang und Ziel

---

[1]) In Rom. 8, 30 (74, 829 a).

[2]) Cf. thes. ass. 11 in fin. (75, 176 d): *σύμμορφοι ὑπάρχουσι τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καὶ διὰ τοῦτο προεγνωσμένοι.*

[3]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 28 a). — Athanasius hat die gleichen Gedanken, z. B. c. Arian. or. II, 75—77 (26, 305 ff.). Vgl. Atzberger a. a. O., S. 138, Harnack a. a. O., 2. Bd., S. 170.

aller Gnadenerwählung ist also die Voraussicht und Vorausbestimmung Christi als des Menschgewordenen, als des zweiten Stammhauptes.

Fünftes Kapitel. Die von Christus zur Heilsvermittlung gestiftete Heilsanstalt, die Kirche.

§ 1. Auffassung und Wesen der Kirche.

Obwohl die Lehre von der Kirche zum objektiven Momente im Heilswerke gehört und somit vor der Heilsmitteilung an die einzelnen zu stehen käme, hat sie besser hier ihre Stelle, weil sie eine eingehende Orientierung über Taufe und Eucharistie voraussetzt, die sachgemäß vorher behandelt wurden.

Das Menschengeschlecht schwebt Cyrill durchweg als etwas Ganzes und Einheitliches vor, als eine Ecclesia, entweder mit Gott verbunden wie in der Paradieseskirche oder von ihm abgetrennt in einer Art Heidenkirche.[1]) Eine besondere Einigung knüpfte Gott wieder mit dem israelitischen Volke an, bis zuletzt Christus, der menschgewordene Logos, „alles durch den Glauben zusammenführte und in eine Wohnung, die Kirche, brachte."[2]) Das ist die christliche Kirche, die uns zunächst interessiert. Der innere Grund und die Möglichkeit zu einer besonderen mystischen Gemeinschaft liegt in der Inkarnation des Logos, der hiermit zweiter Adam geworden ist. Diese Gedanken sind uns geläufig (vgl. oben S. 72 f.). Hier erübrigt noch der Stellennachweis über das Bestehen einer besonderen mystischen Einigung im Sinne von Kirche, ferner die Darstellung, wie diese Einigung des näheren bewirkt wird.

1. Von dem Zusammenschlusse der Gläubigen zur kirchlichen Gemeinschaft handeln vielfach jene Äußerungen,

---

[1]) In Joan. 11, 49 (74, 69b), cf. in Js. 32, 15—18; 35, 1, 2, 7 (70, 713, 749c, 753).

[2]) In Joan. 11, 49 (74, 69b).

in welchen überhaupt von der Begnadigung die Rede ist.[1]) Unter den Schriftstellen, auf welche sich der Heilige beruft, sind es vornehmlich[2]): Joh. 17, 21, wo Christus zum Vater sagt: „Ich will, daß, wie ich und du eins sind, auch sie in uns eins seien"; 1. Kor. 10, 17: „Ein Körper sind wir alle, die wir von einem Brote genießen"; ferner 1. Kor. 6, 17: „Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm."

Besonders nimmt die cyrillische Darstellung darauf Bezug, wie Christus die beiden getrennten Völkergruppen, Juden und Heiden, einigt: „In Christus ist alles eins geworden, und wurde das Obere mit dem Unteren und das Untere mit dem Oberen verbunden, und es traten zur Einheit und Einmütigkeit (*ὁμοψυχία*) durch den Glauben zusammen, die aus dem Blute Israels waren und die ehedem den Göttern dienten." [3]) Vorgebildet war diese mystische Einheit schon im alten Bunde, wie Laban den Jakob umfing und sprach: Du bist Fleisch und Bein von dem meinigen[4]), und auch in jener Opfervorschrift, nach welcher zwei Opferkälber (duo populi) und dazwischen ein Widder (Christus) geopfert wurden.[5])

2. Aus der Darstellung der Einzelbegnadigung ist bekannt, daß auf zweifache Weise, durch Taufe und Eucharistie, pneumatisch und somatisch eine besondere Gemeinschaft in und mit Christus gewonnen werde. Es kann nun diese Inkorporation gerade vom Standpunkte der Einigung zur ecclesia Christi ins Auge gefaßt werden. Einzelne längere Stellen aus dem Johanneskommentar, welche über die ganze Auffassung gut orientieren, seien hier angeführt.

Zu Joh. 17, 11: Hl. Vater, bewahre sie in deinem Namen,

---

[1]) Cf. de ador. l. 11 (68, 776 a).

[2]) Cf. l. c., sowie spätere Zitate.

[3]) Homil. pasch. 23 (77, 881 a), cf. Glaph. in Gen. l. 4 (69, 201 b, c), ibid. in Num. (69, 613 d).

[4]) Glaph. in Gen. l. 4 (69, 201 c).

[5]) De ador. l. 17 (68, 1117 b).

die du mir gegeben, damit sie eins seien, wie auch wir, sagt Cyrill: „Er (der Heiland) will, daß seine Schüler in der Einheit des Wohlwollens und der Gesinnung seien, geeinigt durch das Gesetz des Friedens und der wechselseitigen Liebe ... und soweit in der Einigung fortschreiten, daß diese Willensverbindung das Abbild jener natürlichen Einigung sei, wie wir sie im Vater und Sohn sehen, die durch gar keine Macht der Welt oder der sinnlichen Reize erschüttert und zur Entzweiung der Willen abgezogen werden kann, ... wie wir in der Apostelgeschichte lesen: Sie waren ein Herz und eine Seele, nämlich in der Einheit des Geistes. Das ist das nämliche, wie wenn Paulus sagt: Ein Körper sind wir viele in Christus, denn alle essen wir von einem Brote, und alle sind wir mit dem einen Geiste gesalbt, nämlich dem Geiste Christi ...“ [1])

Denselben Gedanken, nämlich von der moralischen Gesinnungseinigung der Gläubigen in Nachahmung des Vorbildes der substantiellen Einigung des Logos mit dem Vater, wiederholt Cyrill im neunten Buche desselben Kommentars.[2]) Hier aber fährt er weiter: „Im Vorausgehenden haben wir gesagt, daß die Weise der göttlichen Einheit und die substantielle Identität der Trinität und die vollkommene Verbindung durch Gesinnungseinigung der Gläubigen unter sich nachzuahmen sei. Jetzt aber haben wir uns vorgenommen, zu zeigen, daß die Einheit, wodurch wir wechselseitig unter uns und wir alle mit Gott verbunden werden, auch schon irgendwie eine naturhafte (reale) ist (ἤδη πως καὶ φυσικὴν τὴν ἑνότητα), wenn wir auch der körperlichen Einigung untereinander entbehren, da wir ja individuell verschieden sind. ... Da nun die physische Einheit des Vaters, des Sohnes und Geistes bei allen feststeht, betrachten wir, wie auch wir selber körperlich und geistig unter uns und mit Gott eins sind.“ [3])

---

[1]) In Joan. 17, 11

[2]) Ibid. 17, 20

[3]) L. c. (7

Cyrill spricht dann von der unaussprechlichen Verbindung des Logos mit dem irdischen Leibe, von der universalen und vorbildlichen Wirkung der Inkarnation für die ganze Menschheit, von Gedanken, wie wir sie schon kennen gelernt haben. Weiter heißt es nun: „Damit wir also zur Einheit mit Gott und unter uns gelangen . . ., wenn auch körperlich und geistig verschieden, dachte der Erlöser einen Weg aus nach der ihm geziemenden Weisheit und dem Ratschlusse des Vaters. Denn mit dem einem Leibe, seinem eigenen, segnet er die an ihn Glaubenden und vollendet sie durch die mystische Teilnahme zu einem Leibe (συσσώμους ἀποτελεῖ) mit sich und untereinander. Denn wer könnte diejenigen, die durch jenen einen Körper zur Einheit mit Christus verbunden sind, teilen und von der naturhaften (realen) Einheit unter sich trennen? Denn wenn wir alle an dem einen Brote teilnehmen, so werden wir alle ein Leib. Christus kann aber nicht geteilt werden. Daher wurde die Kirche auch Christi Leib genannt, wir aber ihre einzelnen Glieder, gemäß dem Ausspruche Pauli (Eph. 5, 30). Denn dem einen Christus sind wir durch seinen hl. Leib alle geeinigt, da wir ihn als einen und unteilbaren in unseren Körper nehmen und ihm weit mehr als uns die eigenen Glieder schulden. Daß aber, nachdem der Erlöser zum Haupte bestimmt ist, der übrige Körper ecclesia genannt werde, als zusammengesetzt aus den Gliedern der einzelnen, das bezeugt Paulus (Eph. 4, 14—16): ... Lasset uns wachsen zu allem in ihm, welcher ist das Haupt, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten ist durch jegliches Band der Dienstleistung und gemäß der jedem einzelnen Gliede zugemessenen Wirksamkeit Wachstum erhält zu eigener Auferbauung in Liebe. Daß wir jene Einigung mit Christus dem Leibe nach empfangen, wir, die seines hl. Fleisches teilhaft geworden sind, bezeugt abermals Paulus (Eph. 3, 5—6) mit den Worten: Was anderen Generationen nicht kundgemacht wurde, jetzt ist es den hl. Aposteln und Propheten im Geiste enthüllt, daß die Heiden

Miterben sind, Miteinverleibte und Mitteilhaber der Verheißung in Christo. Wenn wir aber alle ein Leib sind unter uns in Christo und nicht bloß unter uns, sondern auch mit dem, der durch sein hl. Fleisch in uns ist, wie sind wir dann nicht alle eins unter uns und in Christus? Christus ist das Band der Einheit, da er Gott und Mensch zugleich ist. Betreffs der geistigen Einheit aber denselben Weg verfolgend, werden wir abermals sagen, daß wir alle, nachdem wir einen und denselben Geist empfangen haben, ich meine den hl. Geist, gleichsam unter uns und mit Gott vermischt werden (*συνανακιρνάμεθα τρόπον τινὰ καὶ ἀλλήλοις καὶ θεῷ*). Wenn wir auch die vielen getrennt sind und Christus in einem jeden aus uns den Geist des Vaters und seinen Geist einwohnend macht, so ist er doch eins und unteilbar, indem er die unter sich geschiedenen, einzeln subsistierenden Geister zur Einheit durch sich verbindet und alles in sich selbst als einen Geist erscheinen läßt. Wie nämlich die Kraft des heiligen Fleisches diejenigen, in welche es gekommen ist, zu einem Leibe vollendet, auf dieselbe Weise, glaube ich, bringt der eine ungeteilte Geist alle, in denen er Wohnung genommen hat, zur pneumatischen Einheit zusammen. Daher sagt Paulus (Eph. 4, 3—6): Ertraget einander in Liebe, bemüht zu bewahren die Einheit des Geistes im Bande des Friedens, ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid in der einen Hoffnung euerer Berufung. Denn einer ist der Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller ... Denn wenn in uns der eine Geist wohnt, so wird auch in uns der eine Gott Vater sein durch den Sohn, indem er das, was des Geistes teilhaft ist, zur Einheit untereinander und mit sich führt. Daß wir aber dem hl. Geiste durch Teilnahme verbunden werden, ist aus folgendem klar: wenn wir das physische Leben aufgebend, einmal die Gesetze des Geistes in uns herrschen lassen, ist es dann nicht jedem ohne Widerrede offenbar, daß wir das eigene Leben verleugnend und des mit uns verbundenen hl. Geistes überkreatürliche Gestalt annehmend, ja

beinahe in eine andere Natur verwandelt, nicht bloß Menschen, sondern auch Kinder Gottes und himmlische Menschen genannt werden, weil wir offenbar der göttlichen Natur teilhaft sind?

Eins sind wir demnach alle in dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste; eins, sage ich, durch die Einheit des Habitus und die Übereinstimmung in der Frömmigkeit (= durch moralische Einheit der Gesinnung) und durch die Gemeinschaft des heiligen Leibes Christi und die Gemeinschaft des einen und heiligen Geistes (= durch real-physische Einheit)." [1]) Die nämlichen tiefen Gedanken finden wir schon in älteren Werken des Kirchenlehrers, in de trin. dial. 1 [2]) und im Glaphyra-Kommentar zur Genesis (liber 1).[3])

Wir sehen daraus: es existiert eine geheimnisvolle Einheit ganz eigener Art, eine wahre physische Einheit in ihrer Weise, wodurch die Gläubigen untereinander und mit Christus zu einer großen Gemeinschaft, der Kirche, geeinigt sind. Das geheimnisvolle Band, das einigt, ist Christus, und er ist dies, weil er unteilbar ist. Wir sind eins: a) weil wir alle denselben unteilbaren Geist Christi in der Taufe (und in den daran anschließenden Geistesmitteilungen) empfangen, b) weil wir alle denselben unteilbaren Leib Christi in der Eucharistie

---

[1]) L. c. (74, 560, 561).

[2]) M. 75, 696, 697: *ἑνότητα δὲ τὴν ὡς πρὸς Θεὸν οὐκ ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ταῖς ἐκ θελημάτων πλουτοῦμεν ῥοπαῖς, ἀλλά τις καὶ ἕτερος εἰς τοῦτο συναίρει λόγος, ἀπόρρητός τε καὶ ἀναγκαῖος. Ὡς γὰρ ὁ θεῖος ἡμᾶς μεμυσταγώγηκε Παῦλος, „ἓν σῶμά ἐσμεν οἱ πολλοὶ διὰ τὸ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχειν." Ἢ γὰρ οὐκ οἶσθα, ὅτι σύσσωμα γενέσθαι Χριστοῦ καὶ τὰ ἔθνη φησὶ τὴν πρὸς αὐτὸν ἑνότητα λαχόντα διὰ τῆς πίστεως, δῆλον δὲ ὅτι καὶ μυστικῆς εὐλογίας; .... Διατετμημένοι γὰρ ὥσπερ εἰς ὑπόστασιν ἰδικήν, τὴν καθ' ἕκαστον λέγω, καθ' ἣν ὁ μέν τίς ἐστι Πέτρος ἢ Ἰωάννης, ὁ δὲ Θωμᾶς ἢ Ματθαῖος, σύσσωμοι γεγόναμεν ἐν Χριστῷ τὴν μίαν σάρκα τρεφόμενοι καὶ ἑνὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι πρὸς ἑνότητα κατεσφραγισμένοι, καὶ εἴπερ ἐστὶν ἀμέριστος ὁ Χριστός· μεμέρισται γὰρ οὐδαμῶς· ἓν οἱ πάντες ἐσμὲν ἐν αὐτῷ .... Ἄθρει γὰρ ὅπως ἕν τε τῷ Χριστῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι οἱ πάντες ἕν ἐσμεν, καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὸ πνεῦμα.*

[3]) M. 69, 29.

genießen. Das ist keine bloße Kollektiveinheit mehr, wie sie in menschlichen Vereinigungen stattfindet, jede derselben bleibt schließlich in der moralischen Einigung stecken. Es ist diese Einigung nur in etwa vergleichbar jener natürlichen Einigung, wie sie das Menschengeschlecht besitzt durch die Abstammung von dem ersten Adam, insofern alle jene eine Adamsnatur individuell in sich tragen. Was die Einheit der ecclesia ihrem innersten Wesen nach ist, läßt sich so wenig begreifen, wie die hypostatische Union, mit der sie ja innerlich zusammenhängt (vgl. oben S. 58, 69, 73).

Klar aber treten die beiden Seiten der Kirche hervor: die menschliche, die Gläubigen als die Glieder; die göttliche Seite, Christus als das Haupt; ersteres ist das sichtbare, letzteres das unsichtbare Moment.

Scheeben hat in den Mysterien des Christentums (2. Aufl., S. 479 ff.) insofern eine Separatanschauung, als er das eigentliche Wesen der Kirche in die Einigung mittels der Eucharistie verlegt. Sie sei „das wunderbare, geheimnisvolle Band, welches alle Glieder der Kirche umschlingt ..., auch der Glaube und die Taufe führen nur deshalb in die Kirche ein, weil sie zur Teilnahme an der Eucharistie befähigen, ja weil wir in ihnen schon geistiger Weise die Kraft des eucharistischen Christus antizipieren." Diese Auffassung hängt mit der schon früher berührten Darstellung der Eucharistie zusammen. Was Cyrill anlangt, gelten die dortigen Ausführungen (S. 154 f.).

Wir bemerken ausdrücklich noch, daß dieselben Ideen, wie sie für pneumatische und somatische Einigung entwickelt worden sind, hier wiederum zur Geltung kommen. Weil in eigentlicher Weise der Geist und der Leib Christi das einigende Band sind, bezieht sich Cyrill bei der pneumatischen Einigung weniger gerade auf die Taufe selber, da sie bloß das Einigungsmedium ist, das zunächst nur den Geist verschafft. Außerdem wird auch der Geist zwar zuvörderst in der Taufe, aber auch außerhalb und anschließend an dieselbe verliehen. Ferner bleibt

noch der außerordentliche Weg der Geistesverleihung. Bei der Einigung mittels des Geistes kommt aber schließlich die gesamte Geistessalbung in Betracht. Indem wir unsererseits dem Geiste und Leibe nach in diese Gemeinschaft aufgenommen werden, werden wir nach unserem ganzen Wesen in möglichst homogener Weise zu übernatürlicher Einigung emporgehoben.

§ 2. Nähere Beziehung Christi zur Kirche.

1. Weil die Kirche sich auf den Gottmenschen aufbaut, und er nach Gottheit und Menschheit das einigende Band ist, darum heißt Christus das Haupt der Kirche, die Gläubigen sein Leib.[1]) Er ist König derselben, als Herrscher und Führer über das geistige Sion gesetzt[2], worin er regiert und alles mit göttlicher Kraft erfüllt. Auch die Worte des Propheten Joel 3, 18 vom torrens juncorum werden auf Christus gedeutet, um damit seine ständige Wirksamkeit in der Kirche zu illustrieren, „in welche (Kirche) Christus wie ein Fluß des Friedens seinen Lauf lenkt, die er ständig umfließt, dabei die Binsen tränkend, so daß sie immer grünen. Die Binse liebt ja ständig das Wasser und grünet immer. Wenn man aber trotzdem Stacheln sieht, so ist auch dies zutreffend. Denn selbst der Heiligen Tugendleben ist nicht ganz stachelfrei. So gibt es die Sanftmütigsten, aber auch sie sind reizbar.“[3])

Auch sonst erscheint im Anschluß an die Schrift die Kirche unter mannigfachen metaphorischen Bezeichnungen, Bildern und Typen, in denen sich regelmäßig das Verhältnis zu Christus ausspricht; besonders ist dies bei Erklärung der alttestamentlichen Prophetien vom Messiasreiche der Fall, und hier wiederum am schönsten im Kommentar zu Isaias. Nur einiges sei hier angeführt: „Christus ist das Fundament und die unerschütterliche Grundlage von allem, derjenige, der

---

[1]) Glaph. in Gen. l. 6 (69, 296d), in Js. 43, 3, 4 (70, 888b).
[2]) In Js. 42, 1—4 (70, 849c).
[3]) In Joel. 3, 18 (71, 405).

alles trägt und hält, so daß es festen Bestand hat."[1]) Die Kirche ist eine Stadt des Friedens, worin Christus Wohnung genommen.[2]) Sie bildet das geistige und wahre Sion[3]), ein Typus des künftigen Sion.[4]) Christus ist hievon der Eckstein, „weil er die zwei Völker zur Einheit verbindet"[5]), „wie im Eck sich immer zwei Mauern treffen und zu eins verbinden."[6]) Er ist wie eine Feuerkohle, die überallhin erleuchtet[7]), der wahre Diamant von unbesieglicher Kraft, der die Feinde zerschmettert und die Widersacher besiegt, selber aber nicht gebrochen werden kann.[8]) Ungemein häufig erscheint die Kirche, bezw. die Kirchen unter dem Bilde von Inseln, umgeben von den Stürmen und Drangsalen der Welt und von den Fluten der gegen sie aufstehenden Feinde. Aber die Kirche hat festen Bestand, sie ist gegründet auf Felsen. Christus ist es, der sie trägt.[9]) Er befreit sie vom Kriege, die heilige und unbefleckte, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.[10]) Er hat sie auf ewig gegründet (Ps. 77, 69).[11])

2. Da die Kirche der mystische Leib Christi ist, heißt sie auch gerne seine Braut, die von der Kraft des göttlichen Bräutigams befruchtet, ihm himmlische Kinder gebiert, ein Gegenbild zu Adam und Eva und ihrer fleischlichen Verbindung.[12]) Vorzüglich wird die Ehe Jakobs mit Lia und später

[1]) In Js. 44, 23 (70, 940a), ibid. 45, 13 (70, 968d), ibid. 12, 3 (70, 344b).

[2]) In Js. 31, 15—18 (70, 716a).

[3]) In Js. 33, 56 (70, 721a), ibid. 18, 7 (70, 449).

[4]) In Js. 33, 20, 21 (70, 733d), ibid. 49, 16, 17 (70, 1068).

[5]) In ep. I Petr. 2, 6, 7 (74, 1013a), cf. in Matth. 21, 42 (72, 436c).

[6]) In Luc. 20, 17 (72, 888b).

[7]) In Js. 54, 11—13 (70, 1209).

[8]) In Amos 7, 6—9 (71, 537b).

[9]) In Js. 24, 15; 41, 1; 42, 10; 45, 17 (70, 548, 825d, 861c, 973d). In de trin. dial. 4 (75, 865c) wird unter petra zunächst der unerschütterliche Glaube Petri verstanden.

[10]) In Js. 37, 36—38 (70, 784b), ibid. 26, 1 (70, 569a).

[11]) In Js. 54, 11—13 (70, 1212d).

[12]) Glaph. in Gen. l. 1 (69, 29).

mit Rachel als Typus Christi durchgeführt[1]), einmal wie sich Christus mit Lia, d. h. der Synagoge verband und sie aus dem alten Götzenkulte (Ägyptens) zur Erkenntnis des wahren Gottes brachte, und wiederum mit Rachel, die der himmlische Bräutigam von Anfang an als die Jüngere liebte. Beide waren Töchter Labans, eines heidnischen Mannes. Denn auch die Synagoge ward aus den Heiden berufen. Abraham war ja seiner Abstammung nach ein Hellene (Heide). Das waren im Laufe der Zeit die zwei Gemahlinnen, welche ihm die Mütter rechtmäßiger Kinder sein sollten, indem sie in geistiger Weise Kinder gebaren.[2])

Wie verhält sich die christliche Kirche zur vorchristlichen, speziell zur Synagoge? Wie gesagt, bestand eine Gotteskirche schon im Paradiese. Das einigende, übernatürliche Band war hier der eine Geist und zwar der eine Geist des göttlichen Logos. Als durch die Sünde die Abtrennung vom Geiste und die Zerstreuung der einzelnen Glieder erfolgte, bildeten die Heiden zwar auch eine Gemeinschaft. Aber das war eine verlassene, unfruchtbare, eine dornige Kirche (ἐκκλησία ἔρημος καὶ στεῖρα, ἀκάνθης).[3]) „Bei ihnen war nicht der himmlische, geistige Gemahl, der Verleiher der Fruchtbarkeit, der die Anlässe zu gutem Samen jeder Seele eingießt.“[4]) Die Einheit war hier mehr im Mangel gelegen, im Mangel des göttlichen Logos. Christus sammelte nun diese zerstreute Menge in zweifacher Stufenfolge: im alten Bunde durch Moses, seinen Stellvertreter, auf unvollkommene, im neuen Bunde selber als Menschgewordener auf vollkommene Weise. Beide, Lia und Rachel, wurden von ihm zu geistiger Ehe berufen und als Frauen mit ihm verbunden.[5]) Aber der Modus der Vermählung war verschieden: dort war er vorüber-

[1]) Glaph. in Gen. l. 4 (69, 208).

[2]) Ibid. l. 5 (69, 232d).

[3]) In Js. 35, 1, 2 (70, 749c), ibid. 32, 15—18 (70, 713), ibid. 35, 7 (70, 753).

[4]) In Js. 54, 4, 5 (70, 1197d), cf. ibid. 54, 1—3 (70, 1193b).

[5]) De ador. l. 2 (68, 237b).

gehend, hier ist er dauernd, glorreicher und vorzüglicher als der erste schattenhafte.[1]) Weil die Synagoge vorbereitende Anstalt war, darum kann Cyrill sagen: „Das Haus Israel ist durch Christus aufgerichtet und in eine bessere Form umgewandelt worden (*μετασκευάσθη πρὸς τὸ ἄμεινον*)."[2]) Damit ist auch der Zustand der Unvollkommenheit beendet. Dem tatsächlichen Ergebnisse nach läßt sich sagen, daß eine völlig neue Institution an die Stelle der alten getreten sei, die neutestamentliche Kirche. Das Verhältnis ist auch hier analog dem der Einwohnung des Geistes im alten und neuen Bunde.

Was die Schönheit dieser neuen Kirche betrifft, so gilt das Wort Is. 61, 10: „Meine Seele frohlocke im Herrn, er hat mich gekleidet mit dem Kleide des Heils und mit dem Gewande der Freude."[3]) Von ihr rühmt David: Herrliches ist von dir gesagt worden, Stadt Gottes (Ps. 86, 3).[4]) „Man kann", fährt Cyrill weiter, „jede Seele und überhaupt die ganze Kirche einem Kranze vergleichen, aus vielen Blümchen zusammengesetzt, oder einem königlichen Diadem mit indischen Steinen glänzend, wie es eine mannigfache Schönheit besitzt. Denn großartig sind die Tugenden der Heiligen, und nicht einerlei sind ihre Ruhmeswerke, sondern vielfältig und verschieden, wenn anders David die Kirche Christi als mit Goldkleid umhüllt und schillernd einführt (Ps. 44, 10)."[5])

Die Kirche des neuen Bundes ist es auch, die neben der besonderen Schönheit eine wahre und eigentliche Fruchtbarkeit bekundet. „Denn der eingeborne Logos stieg herab, um sie fruchtbar zu machen . . . Nachdem sie die Samen der heiligen Verbindung empfangen hatte, ward sie schwanger und ... er nicht mehr einen Kult in Blut und Rauch, sondern jenen, ... 'ie Schönheit der Wahrheit am meisten sich dar-

... s. 2, 19 (71, 92b, c).
... achar. 4, 8, 9 (72, 69d), cf. in Js. 62, 3 (70, 1369).
... ah. 8, 5, 6 (71, 829c).
... . 62, 3 (70, 1369c).

stellt. Deshalb freut sich Gott mit Recht, da er die Gesetzestypen in evangelische Wahrheit verwandelt und die Braut in pneumatischen Opfern und in heiligem Glanze strahlen sieht.“[1]) Ohne Grenzen ist diese Fruchtbarkeit der Kirche, sie erweitert sich immer mehr und mehr und dehnt sich ins Unermeßliche.[2]) Die Altäre breiten sich auf dem Erdenrunde aus.[3]) Denn jedem steht der Eintritt in die christliche Heilskirche frei.[4]) Sie ist eine Gemahlin gleich einem reichtragenden Weinstocke (Ps. 127, 3).[5])

§ 3. Aufgabe der Kirche im allgemeinen. Stellung der kirchlichen Organe zu Christus.

1. Nach dem Gesagten ist es Aufgabe der Kirche, Christo geistige Kinder zuzuführen. In und mit dieser Gemeinschaft bekommt man auch teil am Geiste und Leibe Christi.[6]) Es läßt sich aber ihre Gesamtwirksamkeit noch unter einem anderen Gesichtspunkte betrachten. Wie das ganze Leben Christi als Opfer und Hingabe an den Vater sich darstellt, wie in Nachahmung dessen das Gnadenleben des einzelnen als Opfer und Hingabe an Gott in Verbindung mit Christi Opfer aufzufassen ist, so wird man, wenn dies auch nicht so klar ausgesprochen ist, die Darstellung des Erlösungsopfers Christi als Hauptaufgabe der Kirche betrachten müssen. Darauf konzentriert sich ihr ganzer Kult. Diese Aufgabe erfüllt die Kirche zunächst durch ständigen Hinweis auf die Großtaten des Erlösers.[7]) Sie verlangt aber auch von ihren Angehörigen den

---

[1]) In Js. 62, 5 (70, 1373a, b).

[2]) In Zachar. 2, 1—5 (72, 33c).

[3]) De ador. l. 3 (68, 293b).

[4]) In Js. 60, 11, 12 (70, 1336c).

[5]) De ador. l. 9 (68, 612c).

[6]) In Js. 33, 15—17 (70, 729d): . . *τῷ κατοικήσαντι ἐν τῇ τοιᾷδε πέτρᾳ* (sc. *'Εκκλησίᾳ*) *δοθήσεται μὲν ἄρτος, χορηγηθήσεται δὲ καὶ ὕδωρ πιστόν. Τοῖς γὰρ οἰκοῦσι τὴν 'Εκκλησίαν ἄρτος ζωῆς δίδοται, Χριστός, ... καὶ μὴν καὶ ὕδωρ πιστὸν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος . . . .*

[7]) Ibid. 62, 6 (70, 1373c).

Glauben an diese Geheimnisse und die persönliche Teilnahme an denselben. „Deswegen heißt es von der Kirche im Hohenliede (4, 3): Wie Purpurband sind deine Lippen. Die Lippen der Kirche predigen ständig das Heil durch das Blut Christi und schreiben jedem, der kommt, das Bekenntnis des Glaubens in diesem Betreffe vor. Somit vergleicht man auf schöne Weise ihre Lippen einem Purpurbande. Aber auch die Teilnahme an der mystischen Eulogie selber gibt Verkündung von Tod und Auferstehung Christi. Das müssen zuvor auch die Gläubigen (in weiterem Sinne = die Glaubenden) bekennen, dann erst führen wir sie zur Taufe und vollenden sie im Blute des ewigen Bundes.“ [1]) Was das mystische Opfer selbst anlangt, erinnern wir an den Gedanken, daß die Vorsteher der Kirche jeden Tag das Opfer darbringen und die Gläubigen durch reichliche Opferdarbringung, durch äußeres und inneres Opferleben daran teilnehmen. Nur innerhalb dieser Gemeinschaft kann ein Gott wohlgefälliges Opfer dargebracht werden. „Weil eine die Kirche ist und eines das Geheimnis Christi, ist ein Opfer ungesetzmäßig, ja sogar verwerflich und Gott mißfällig, wenn es nicht in der Gemeinschaft dargebracht wird. Das zeigt deutlich das Gesetz, indem es verbietet, außerhalb des heiligen Zeltes das heilige Opfer zu feiern (*τὰ ἱερὰ τελεῖσθαι*).“ [2]) Zu wiederholtenmalen wird dieser Satz gegen die Häretiker, welche ihrerseits das Opfer beibehielten, geltend gemacht. [3])

Der Kult, wie ihn die Kirche bringt, ist mit einem Worte ein christlicher Kult (*ἡ ἐν Χριστῷ λατρεία*) [4]), ein völlig umgewandelter, gleichsam neuer Kult [5]), wie er schon von Malachias (1, 10, 11; 3, 3), von Joel (1, 13) und Oseas (3, 4 ff.) mehr oder minder vorausgesagt wurde. [6]) Weil Christus die

---

[1]) Glaph. in Lev. (69, 576 c, d).
[2]) De ador. l. 13 (68, 880 b, c).
[3]) Ibid. l. 10 (68, 693, 696); cf. Glaph. in Lev. (69, 552 b).
[4]) De ador. l. 2 (68, 228 c).
[5]) L. c.: *μονονουχὶ μεταχάλκευσίς τις καὶ ἀναπλασμὸς ἱερωσύνης τε ἅμα καὶ θυσιῶν.*
[6]) L. c. (68, 225, 228).

wahrste Latrie dargebracht hat und noch dem Vater darbringt, ist auch im Anschlusse an das Haupt der Kult der Kirche ein innerlich wertvoller. Er ist wegen der unendlichen Würde des Hauptes ein unendlich gottgefälliger Kult. Bei diesem christlichen Kulte spielt der hl. Geist als Geist Christi eine große Rolle. „Die Kraft des christlichen Kultes (*τῆς ἐν Χριστῷ λατρείας*) ruht im Pneuma, da er (Christus) diejenigen, die sich ihm im Glauben nahen, pneumatisch macht.“[1]) Das gilt für das Gesamtleben der Gläubigen, nach der pneumatischen wie somatischen (eucharistischen) Seite. Bekannt ist, wie beim eucharistischen Opfer der Geist besonders tätig ist. Auch das eucharistische Genießen wirkt, wie wir gesehen haben, ein Verpneumatisieren des Fleisches. Deshalb vermögen die Gläubigen jetzt jenen Kult zu leisten, welcher der Idee Gottes entspricht: den Kult im Geiste und in der Wahrheit.[2]) Allerdings bringen die Christen keine Opfer mehr ähnlich denen der Juden und Heiden. Solches gereicht ihnen nicht zum Vorwurfe, sie haben den höheren, besseren Kult, weil an die Stelle unvernünftiger Opfer der Geist und die geistige Latrie getreten sind.[3])

2. In der Kirche Christi ragen einzelne Glieder ganz besonders als Organe hervor, die berufen sind, den anderen die Heilsgnaden zu vermitteln. Sie sind von Christus, dem Haupte der Kirche, zu seinen Stellvertretern erwählt und mit der Aufgabe betraut, zu lehren, zu opfern, zu leiten und führen. An die Parabel vom Hausvater, der in die Fremde zog (Matth. 25, 14), knüpft Cyrill folgende Auslegung: „Der Vater des Universums ist Gott, der Herr. Sein Weggang die Auffahrt in den Himmel . . . Sein Besitz sind die in jedem Land an ihn Glaubenden. Seine Diener aber nennt Christus diejenigen, welche er im Laufe der Zeit (*κατὰ καιρούς*) mit der

[1]) In ep. II ad Cor. 3, 4—6 (74, 929b).

[2]) C. Jul. l. 10 (76, 1033); vgl. in Js. 26, 10; 62, 5 (70, 576c, 1373a, b).

[3]) C. Jul. l. c., cf. de ador. l. 2 (68, 228c).

Würde des Priesteramts krönt, welchen er die seiner Herrschaft Unterstehenden übergibt, indem er jedem derselben das pneumatische Charisma verleiht, je nach seiner Gesinnung und Fähigkeit." [1]) Solche Organe sind demnach nicht bloß die Apostel, sondern auch deren Nachfolger. Das erklärt Cyrill noch deutlicher, wenn er davon redet, daß die Lehrverkündigung den Aposteln und Evangelisten übertragen wurde, „oder, um es mit einem Worte zu sagen, den jeweiligen Vorstehern der vernünftigen Schäflein (*τοῖς κατὰ καιροὺς τῶν λογικῶν ποιμνίων προεστηκόσιν*)." [2]) Diese kirchlichen Organe haben eine dreifache hierarchische Gliederung mit zugewiesenen Funktionen. „Wenn einer die Ordnung der Kirchen untersuchen will, kann er mit Recht jenen Gesetzestypus (die Dreistufung: Hoherpriester, Priester, Levit) bewundern. Den Bischöfen, welche die Führerschaft erhalten haben, und denjenigen, welche einen geringeren Rang einnehmen (*τοῖς μείω τάξιν διέπουσιν*), ich meine den Priestern, ist der Altar anvertraut und das, was innerhalb des Vorhanges stattfindet. Zu ihnen geziemt sich zu sagen: Sie sollen ihr Priestertum (ihre Priestereigenschaft) wahren (vgl. Num. 3, 6—10). Den Diakonen aber gilt: Sie sollen die Wachen des Gezeltes bewachen und dessen heilige Gefäße . . ." [3])

Weil die Priester in der Heilsvermittlung die Organe und Vehikel des charismatisch ihnen einwohnenden und in ihnen wirksamen Geistes sind, brauchen sie in ganz besonderem Maßstabe dessen Charismen. „Es war durchaus notwendig, daß die Führer der Völker zuvor mit den geistigen Gaben angefüllt wurden (*προαναπελάσθαι τῶν διὰ τοῦ Πνεύματος ἀγαθῶν*), damit sie jene Mittel hatten, wodurch sie den Untergebenen Nutzen bringen konnten." [4]) Und wirklich ist

---

[1]) In Matth. 25, 14 (72, 448 d), cf. in Joan. 10, 7 (73, 1024 c), wonach die Berufung ist *διὰ θελήσεως τοῦ Χριστοῦ καλέσαντος εἰς ἀποστολήν.*

[2]) In Js. 40, 9—11 (70, 805 c).

[3]) De ador. l. 13 (68, 848 c). Hier werden auch verschiedene diakonale Dienste in damaliger Zeit aufgeführt.

[4]) In Js. 30, 23, 24 (70, 685 a).

das Maß ihrer Begnadigung ein reiches. „Christus ist der Strom der Wonne (*τῆς τρυφῆς*, des Heils). Von ihm, sagen wir, ist auch allen anderen die Fähigkeit verliehen, daß sie die Mysterien mitteilen (*μυσταγωγεῖν*) und das belebende Wort Gottes den Herzen der Gläubigen eingießen können.[1])“ Überhaupt ist den Hirten die gesamte Geistesnahrung anvertraut, um damit die Völker lebenskräftig zu nähren, weshalb ja Paulus (Röm. 1, 11) sagte: Ich wünsche euch zu sehen, um euch eine geistige Gnade zur Festigung mitzuteilen.[2]) Solchermaßen sind die Mystagogen und Lehrer der Kirche wie Wasserkanäle, wie Quellen und Flüsse, welche auf die anderen befruchtendes Wasser ableiten[3]), während Christus selber der Urquell ist.

Weil Christus der eigentliche Ausspender der Heilsgnaden bleibt, die Priester nur die Vermittler (*πνευματοκλήτορες*) und Mitarbeiter sind[4]), ist Christus causa efficiens und principalis gratiae, die anderen sind nur causa instrumentalis. Da aber bereits die Menschheit Christi in erster Linie gnadenvermittelnd wirkt, können die kirchlichen Organe Instrumentalursache des Heils erst in sekundärer Beziehung sein.

Wir können aus Vorstehendem ersehen, wie Cyrill in seinen Ausführungen über die Kirche sich keineswegs auf der Linie homiletisch-aszetischer Betrachtungsweise bewegt. Auf paulinische Grundgedanken und auf die Tradition aufbauend, bietet er eine ziemlich konkrete Doktrin und hebt gerade das dogmatische Moment in derselben hervor. Die Kirche ist wirklich eine oder vielmehr die Heilsanstalt. Sie ist die Braut Christi (vgl. Ephes. 5, 23 ff.), die Mutter der Gläubigen, die Erbin und Verwalterin der Heilsmysterien. Sie ist es, woraus

---

[1]) In Js. 32, 1, 2 (70, 704 d), cf. ibid. 30, 25 (70, 685 a), in Luc. 12, 41 (72, 752 c): *πλουσία τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων ἡ δόσις παρά γε τοῖς τῶν λαῶν ἡγουμένοις.* Vgl. oben S. 297 f.

[2]) Glaph. in Gen. l. 7 de Aser (69, 369).

[3]) In Js. 41, 18—20 (70, 841 a), ibid. 44, 27, 28; 58, 11 (70, 948 d, 1296).

[4]) In Joan. 3, 34 (74, 280).

die Gläubigen die Heilsgnade schöpfen, worin sie auch gottgefällig und heilsverdienstlich tätig sind.[1])

III. Abschnitt. Das Heil in seiner Vollendung (Eschatologie).

Christus, der Urheber und Mittler der diesseitigen Begnadigung und Verbindung mit Gott nimmt auch jenseits die gleiche Stelle ein. „Keiner soll glauben, wir würden etwa in der künftigen Zeit auf eine andere Weise des Vaters teilhaft sein als wiederum durch Christus.“[2]) Wie einst das Paradies Adam, dem Stammvater des Geschlechtes, gegeben wurde, so wird es auch mit dem zweiten Stammvater uns gegeben werden, nämlich bei Vollendung der gegenwärtigen Zeit.[3]) Deswegen ist ja Christus „als Erstling und Anfang vorausgegangen.“[4])

Der Vollendungszustand wird meist in den allgemeinen Begriffen ἀφθαρσία oder δόξα zusammengefaßt. Letzteres ist aber die spezifische und mit Vorliebe gebrauchte Bezeichnung, der eigentliche Inbegriff der ganzen jenseitigen Herrlichkeit.[5]) Diese ist eine Fortsetzung und Entwicklung dessen, was diesseits bereits im Keime vorliegt (vgl. oben S. 247f.). Das Mysterium des Heils, der Inkarnation und Gnade, erreicht in der Glorie seinen Höhepunkt.

Soweit Cyrill auf eschatologische Fragen kommt, bewegen sich seine Ausführungen ausgesprochenermaßen um die Darstellung der Auferstehung und des Zustandes in oder nach der Auferstehung. Über andere Fragen ist er sehr nüchtern. Ein Punkt läßt sich gleich hier berühren: Wie faßt der Kirchenlehrer den leiblosen Zustand der Seele nach ihrer Scheidung vom Leibe? Im Kommentar zu Lukas wird bei Exegese der Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (16, 19) die Frage aufgeworfen, ob man daraus ent-

---

[1]) Vgl. oben S. 268.
[2]) Thes. ass. 29 circa fin. (75, 433c).
[3]) Glaph. in Num. (69, 612a).
[4]) Ibid. in Ex. l. 3 (69, 512c).
[5]) In ep. I ad Cor. 15, 51 (74, 913a), in Joan. 17, 6—8 (74, 497d).

nehmen könne, daß jedem schon der gebührende Lohn zu teil geworden sei, oder ob durch dieses Exempel nur das Bild des künftigen Gerichtes vorgestellt werde. Er sagt hierzu: „Das Gericht ist nach der Auferstehung der Toten, überall behauptet das die Schrift ... Da Christus noch nicht erschienen ist, wie sollte die Anschauung, als sei die Belohnung der schlechten oder guten Werke schon vollzogen worden, nicht improbabel sein?“ [1]) Daraus kann man aber keineswegs schließen, Cyrill lehre den Eintritt der Belohnung und Bestrafung erst nach der Auferstehung.[2]) Jene Worte gelten nur von der vollen Belohnung und der vollen Bestrafung, wie sie beim allgemeinen Gerichte erfolgt. Denn ganz deutlich heißt es anderwärts: Der Evangelist (Johannes) sagt nicht einfach: Christus ist gestorben, sondern er gab seinen Geist in die Hände des Vaters. Das ist bedeutungsvoll und gibt uns gute Hoffnung. „Wir müssen glauben und zwar mit Fug und Recht (*μάλα εἰκότως*), daß es sich so verhalte, daß die Seelen der Heiligen, wenn sie aus dem irdischen Körper scheiden, gleichsam in die Hände des liebsten Vaters übergeben werden, gemäß seiner Gerechtigkeit und Milde, und nicht, wie einige Gottlose annehmen, daß sie auf den Grabstätten umherwandeln, auf die Opferspenden am Grabe wartend, auch nicht, daß sie wie die Seelen der Sünder in den Ort der endlosen Strafe, in den Hades geworfen werden.“ [3])

Damit bestätigt Cyrill auch den Glauben, daß nach dem Tode des Menschen die Zeit, sein Heil zu wirken, vorüber sei, daß es weder für den Gerechten Verdienste, noch für den Sünder mehr Bekehrung gebe.

---

[1]) In Luc. 16, 19 (72, 821 d, 824 a). Cyrill faßt beide als historische Persönlichkeiten, sich auf die jüdische Tradition stützend.

[2]) Schwane, Dogmengesch., 2. Bd., S. 586, reklamiert Cyrill für diese Ansicht unter Berufung auf contr. Anthrop. c. 16 (76, 1104). Dieses Kapitel deckt sich ganz mit obigem aus Katenen stammenden Texte zu Lukas.

[3]) In Joan. 19, 30 (74, 669 a, b); cf. in Psalm. 48, 16 (69, 1072/1073), homil. pasch. 1 (77, 405 c).

§ 1. Die Vorbereitung der Heilsvollendung durch die Auferstehung.

1. Das Kommen Christi und die Auferweckung durch ihn mittels des Geistes. — Die Vollendung im Jenseits wird durch die zweite Ankunft Christi eingeleitet. Dieselbe erfolgt auf einer Wolke mit großem Machterweise, nachdem die erste sich in Schwachheit vollzogen hatte.[1]) Während diese ein Heilsjahr, eine Zeit zur Heilswirkung inaugurierte, ist die zweite ein Gerichtstag, der große Tag Christi[2]), der Tag der Vergeltung.[3]) Christus ist der Richter, weil der Vater dem Sohne das Gericht übergeben hat, ohne daß hierdurch die Herrschaft des Vaters verkürzt werde. Denn der Eingeborne ist von Gott untrennbar wie das Licht von der Sonne.[4]) Ein Typus dieser allgemeinen Auferstehung ist Lazarus und der Ruf des Herrn an ihn: Komm heraus![5]) Die Posaune Gottes, die zuvor ertönen muß, bedeutet die Stimme Christi, der mit eigener Kraft die Toten auferweckt.[6]) Er weckt sie auf, indem er ihnen seinen Geist mitteilt wie Tau, der den irdischen Leibern die Aphtharsie eingießt, wie schon der Psalmist (103, 30) von denen, welche in der Erde liegen, gesungen hat: Du sendest deinen Geist aus, und sie werden geschaffen, und du wirst das Angesicht der Erde erneuern.[7]) Allen hält nun Christus als Richter je nach Verdienst das Urteil mit den Worten vor: Weichet von mir! oder: Besitzet das Reich (Matth. 25, 34)![8])

2. Begründung, Allgemeinheit und Verschiedenheit der Auferstehung. — Einzig ausschlaggebendes Argu-

---

[1]) In Matth. 25, 31 (72, 449), in Luc. 21, 27 (72, 900a).
[2]) In Os. 1, 11 (71, 57b).
[3]) In Luc. 4, 18 (72, 541d).
[4]) Ibid. 20, 27 (72, 900c).
[5]) In Joan. 11, 43 (74, 64a sq.).
[6]) In ep. I ad Cor. 15, 51 (74, 913b, c).
[7]) In Js. 66, 13, 14 (70, 1441b), cf. ibid. 26, 19 (70, 588c), in Matth. fragm. (72, 472a).
[8]) In Joan. 14, 19 (74, 265).

ment[1]), warum die Menschen auferstehen müssen, ist für Cyrill die Zugehörigkeit zu Christus, dem gottmenschlichen Haupte, und zwar gründet sich die allgemeine Auferstehung auf die physische Zugehörigkeit zu ihm. Wir haben diesen Gedanken schon früher (S. 59f.) gestreift. Der Heilige spricht ihn aber ganz klar noch in anderer Weise aus: „Wenn Christus der Anfang der Entschlafenen und der Erstgeborne von den Toten ist, muß notwendigerweise dem Anfange folgen, was dazu noch gehört, und muß ganz mit Recht dem Erstgebornen das zur Seite gehen, wovon er Erstgeborner ist. Das bestätigt auch Paulus (Röm. 6, 4): Wenn wir mit ihm zusammengepflanzt sind in der Ähnlichkeit des Todes, werden wir ihm auch in der Auferstehung ähnlich sein. Es heißt deshalb das Ziel der Menschwerdung des Eingebornen völlig mißverstehen, wenn man einerseits die Auferstehung Christi zugibt, anderseits das Mysterium unserer Auferstehung von den Toten nicht annimmt."[2]) Wie die allgemeine Auferstehung in der physischen, wurzelt die glorreiche in der mystischen Zugehörigkeit zu Christus. „Aber nicht allen wird unterschiedslos die Gnade einer solchen Ehre und Glorie zu teil, sie geziemt vielmehr denen, welche vor den anderen auserwählt sind, die auch gleichgeworden sind dem Bilde seines Sohnes (= in der mystischen Zugehörigkeit zum Leibe Christi). Anerkanntermaßen werden die Leiber aller mit der Aphtharsie bekleidet, aber nicht alle werden verwandelt. Die Schlechten werden in der Gestalt der Unehre verbleiben, nur zu dem Zwecke, daß sie gestraft werden. Die Gerechten aber werden zum Gute der Aphtharsie verwandelt, reichgeschmückt mit dem Kleide der göttlichen Glorie; denn Christus wird mit eigener Kraft und göttlicher

---

[1]) Vgl., was Scheeben in den Mysterien des Christentums, 2. Aufl., S. 592, ganz richtig sagt: „Alle Vernunftgründe, womit man uns von der bevorstehenden Auferstehung von den Toten zu überzeugen sucht, sind weiter nichts als Gründe für die Konvenienz, nicht für die Notwendigkeit derselben."

[2]) In ep. I ad Cor. 15, 12 (74, 896/897).

Energie den Leib unserer Niedrigkeit umschaffen, daß er gleichgestaltet sei dem Leibe seiner Herrlichkeit."[1]) Weil in der mystischen Zugehörigkeit besonders die Eucharistie das homogene Ferment für das Leben des Leibes ist, darum bildet gerade sie den Haupttitel für die glorreiche Auferstehung.[2])

Ein schönes Beispiel für die Wahrheit der Auferstehung und die Verschiedenheit in derselben, gebraucht schon Paulus. Er sagt: „Der Körper fällt in die Erde als Samenkorn. Dieses steht aber nicht auf, wie es gesät ist, nämlich bloß, sondern umhüllt und gekleidet, wie es die Natur desselben mit sich bringt, mit Halmen und Blättern. Gott verleiht nämlich einem jeden Gesäme seine eigene Form (ἴδιον σῶμα). Nachdem aber nicht alle, die entschlafen sind, in der Glorie auferstehen werden, wenn auch alle in der Aphtharsie sind, . . . deshalb erwähnt er ganz instruktiv verschiedene Samenarten, welchen Gott nach Belieben zuteilt, daß sie sich durch diese oder jene Gestalt unterscheiden."[3])

3. Ordnung in der Auferstehung. — In der Auferstehung wird auch eine ganz bestimmte Ordnung eingehalten werden. „Alle werden in Christo belebt, jeder aber in seiner Ordnung (in der ihn treffenden Reihenfolge). Christus bildet den Anfang (als derjenige, der schon mit der Auferstehung vorausgegangen). Hernach kommen die Christen (οἱ τοῦ Χριστοῦ)."[4]) Aber auch hier „wie es sich ziemt, nicht durcheinander, sondern in Ordnung und geschieden wie auf Befehl."[5]) Denn nach ihm, dem Anfange, werden, wie er selber sagt, zuerst die Seinigen auferweckt, diejenigen, die zur Zeit seiner Ankunft und nach der Inkarnation lebten und im Glauben entschlafen sind. Den Christgläubigen gebührt zuvörderst die Auferstehung, weil sie sub gratia waren, d. h.

---

[1]) In ep. I ad Cor. 15, 51 (74, 913a).
[2]) Vgl. oben S. 218f. über die Wirkungen der Eucharistie.
[3]) In ep. I ad Cor. 15, 20 (74, 905a, b).
[4]) C. Jul. l. 4 (76, 729d).
[5]) In ep. I ad Cor. 15, 20 (74, 901c, d.).

völlig teilhaft der göttlichen Natur und Sohnschaft (Gottes) und Bruderschaft (Christi) und infolgedessen vorzüglicher als die anderen sind. Hernach folgen, die sub lege, d. h. im Geiste der Knechtschaft waren.[1])

4. Umschaffung der vernunftslosen Kreatur. — „Während die Erneuerung des Menschengeschlechtes vor sich geht, erfolgt auch die Restauration und Umschaffung der Kreatur, die wegen des Menschen geschaffen ist.“[2]) Es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein (2. Petr. 3, 5).[3]) Diese Renovation der Kreatur ist ihrer Natur nach eine „Umwandlung zum Besseren“.[4]) Paulus nennt es (Röm. 12, 21) ein Befreien aus der Knechtschaft der Korruption zur Freiheit der Glorie der Kinder Gottes.[5]) Darum kann man, wie Js. 51, 6 treffend tut, diesen alten Zustand Tod und die Erneuerung selber eine Auferstehung von den Toten nennen, wie beim menschlichen Leibe.[6]) Ob die materielle Kreatur in dieser Umwandlung bloß eine bessere Organisation, eine besondere Steigerung ihrer natürlichen Kräfte empfängt, oder ob sie über sich selbst hinausgehoben mit übernatürlichen Kräften ausgestattet wird, sagt Cyrill nicht deutlich. Wir dürfen aber mit Recht letzteres annehmen, weil er die Umwandlung der Kreatur mit der des menschlichen Leibes vergleicht[7]), welch letztere durchaus übernatürlicher Art ist.

§ 2. Die in der Auferstehung erfolgende Vollendung des Menschen.

Der diesseitige Begnadigungsmodus mittels Taufe und Eucharistie wird aufhören, der künftige Modus trägt ganz

---

[1]) L. c., cf. in Joan. cp. VII diss. de circumc. (73, 696 c).

[2]) In Matth. 24, 29 (72, 441 c), in Rom. 8, 19 (74, 821 b).

[3]) In Rom. 8, 19 (74, 821 c).

[4]) Ibid. 8, 19 (74, 821 b), in Js. 51, 6 (70, 1117 a).

[5]) In Js. 24, 1—4 (70, 741 b).

[6]) Ibid. 51, 6 (70, 1117 b).

[7]) L. c.: „Wir erwarten einen neuen Himmel und eine neue Erde nach der Verheißung (2. Petr. 3, 10—13). Er sagt also, daß die Er-

anderen Charakter, er vollzieht sich durchaus geistig, nicht mehr leiblich. Denn wenn einmal die Korruption mit dem Zeitpunkte der Auferstehung von den Toten gelöst ist, sind wohl nicht mehr Dinge notwendig, wodurch man der Korruption zu entfliehen vermag, wie die Medien der Taufe und Eucharistie.[1]) Während Cyrill diese Lehre in zwei älteren Schriftwerken (de adoratione in spiritu et veritate und Glaphyra) mehr unbestimmt und salvo meliori vorträgt[2]), spricht er in den neutestamentlichen Schriften deutlicher. Es ergibt sich daraus folgendes Gesamtresultat: 1. der jenseitige Heilsmodus bewegt sich, wie diesseits, in zwei Phasen, in der vollen übernatürlichen Erhebung des Geistes und des Leibes. Der ganze Mensch wird nach seinen beiden Bestandteilen ebenmäßig glorifiziert, ohne daß äußere, sinnenfällige Applikationsmittel mehr in Betracht kommen, weil alles dem jenseitigen Vollendungszustand angepaßt ist.[3]) 2. Auch im jenseitigen Modus lassen sich zwei Faktoren erkennen: die vollendete reale Mitteilung und Verbindung mit Christus nach Seele und Leib, dementsprechend ferner eine besondere geschaffene, habituelle Gabe im Sinne der Verähnlichung. Die Glieder werden mit der Glorie Christi, des Hauptes, nach Seele und Leib überkleidet und verklärt.

1. Die Verklärung des Geistes in der Gottschauung. — Auf Erden ist Ziel aller Heilsgnade die Vereinigung mit Christus. So ist es auch in der Heilsvollendung. Hier ist es eine Vereinigung, ein Besitz in höchster Fülle. Für den Geist wird solches in der Gottschauung erreicht. Cyrill verbreitet sich hierüber bei Erklärung der Schriftstelle Joh. 16, 25: Dies alles habe ich in Gleichnissen zu euch

---

neuerung der Kreatur eine Auferstehung von den Toten sein werde, wie bei den menschlichen Leibern."

[1]) De ador. l. 11 (68, 761d, 764a); ähnlich Glaph. in Ex. l. 2 (69, 428c).

[2]) De ador. l. 11 (68, 764a): *τὸ δὲ εἰς νοῦν ἧκον εἰπόντες τοῖς τὰ ἀμείνω νοοῦσι παραχωρήσομεν*, cf. Glaph. l. c.

[3]) De ador. l. c.

gesprochen, es kommt aber eine Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch rede, sondern unverhüllt vom Vater euch Kunde geben werde. Er sagt zunächst: „Was aber das für eine Zeit ist (wo uns Christus eine solche über unseren Verstand hinausragende Kenntnis eingießen wird), hat er (Christus) nicht deutlich genug erklärt. Wir dürfen aber glauben, er bezeichnete damit notwendig einen Zeitpunkt, wo wir nach der Auferstehung von den Toten die Gnosis durch den hl. Geist empfangen haben, nachdem uns Christus denselben verliehen, oder wohl die kommende und künftige Zeit nach der Verwandlung dieser Welt, wo wir unenthüllt und klar die Glorie Gottes sehen werden, indem er uns die deutlichste Kenntnis von sich vermittelt."[1]) Cyrill meint hier wohl den Vorgang der Umwandlung, welche unmittelbar in der Auferstehung erfolgt, und den Zustand der Vollendung nach derselben.[2]) Beide Stadien berühren sich eben. Er fährt dann weiter: „Daher sagt Paulus, daß die Prophetie schwinden und die Kenntnis aufhören werde, nämlich diejenige, die wir jetzt besitzen. Denn wir sehen durch einen Spiegel und erkennen nur teilweise (1. Kor. 13, 9). Wenn aber kommen wird, was vollendet ist, wird beseitigt werden, was teilweise ist." Der Heilige geht des weiteren auf die Natur dieser Gottschauung im Verhältnisse zur jetzigen Gotteserkenntnis über. „Wie in dunkler Nacht der Glanz der Sterne leuchtet, indem ein jeder sein Licht ausstrahlt, sobald aber der Schimmer der Sonne herauffunkelt, der Glanz dieser einzelnen schwindet und den Strahlen der Sonne weicht, so glaube ich, wird auch die Kenntnis, mit der wir jetzt ausgestattet sind, in jener Zeit weichen, und wird aufhören, was bloß teilweise ist, nämlich wenn das vollkommene Licht aufgeht und uns den vollkommenen Glanz der göttlichen Erkenntnis eingießt.

---

[1]) In Joan. 16, 25 (74, 461 d, 464).

[2]) Cf. in Malach. 4, 2, 3 (72, 360 a): Diese vollständige, nicht mehr spiegelhafte Kenntnis tritt ein, „wenn Christus vom Himmel uns wieder entgegenleuchtet (in der zweiten Ankunft)."

Dann wird uns Christus verkünden, was vom Vater wissenswert ist, da wir dies nunmehr mit Sicherheit fassen können. Jetzt aber gelangen wir durch Schatten und Beispiele und durch verschiedene Bilder aus den Dingen selber und durch unseren Verhältnissen entnommene Figuren (species impressae und expressae) mühsam zu einer dunklen Erkenntnis wegen der unserem Verstande anhaftenden Schwäche. Dann aber werden wir ohne jegliche Figur, ohne Rätselhaftigkeit, ohne Parabel, mit bloßem Angesichte und mit ausgerüstetem Geiste die Schönheit der göttlichen Natur des Vaters schauen, nachdem wir die Glorie des aus ihm stammenden Sohnes gesehen. Wir werden ihn sehen, wie er ist, nach den Worten Johannis (1. Joh. 3, 2). Jetzt sehen wir ihn zwar auch, aber nicht in der vollen gottgeziemenden Glorie wegen der noch bestehenden Menschlichkeit. Wenn aber die Zeit der Ökonomie im Fleische vorübergegangen und das Mysterium, das unsertwegen und für uns erfolgte, beendet ist [nämlich das ganze Heilswerk, das mit der Auferstehung der Glieder seinen Abschluß findet], wird er (Christus) in der eigenen Glorie und in der Glorie des Vaters geschaut werden."

In engem Anschlusse an die hl. Schrift treffen wir hier eine ziemlich genaue Entwicklung dieses Lehrpunktes. Die Gottanschauung in der Vollendung ist eine wesenhafte, unmittelbare und in diesem Sinne eine volle (*τελεία περὶ Θεοῦ γνῶσις*).[1]) Wir sehen Christus nicht mehr äußerlich und nicht bloß als Inkarnierten, sondern in seiner spezifisch göttlichen Eigentümlichkeit.[2]) Eine solche Erkenntnis ist ein besonderer Vorzug der göttlichen Natur und gebührt nur ihr und den drei Personen, darum heißt sie auch eine Art göttlicher

---

[1]) In Joan. 14, 21 (74, 284 c).

[2]) Vgl. auch Glaph. in Ex. l. 2 (69, 428/429): *τότε γὰρ οὐκ ἀφ' ὧν ἐστιν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐστι Θεὸς ἀλήθινος λαμπρότερον ἐπιγνωσόμεθα συμπεπερασμένης ἤδη τῆς οἰκονομίας.*

Kenntnis in uns (*θεία τις ἐν ἡμῖν σύνεσις*).[1]) Inwiefern ist sie dann Kreaturen möglich? Nur insofern als Gott selber zur unmittelbaren Schauung seines Wesens befähigt. Cyrill sagt von dieser vollendeten Gotteserkenntnis im Anschlusse an Joh. 14, 21: Ich werde mich selber ihm offenbaren —: „Es glänzt Christus selber in ihnen, nämlich sie durch seinen Geist zu ihren einzelnen Aufgaben geleitend und mit unaussprechlicher Erleuchtung sich selber ihrem Geiste enthüllend und offenbarend."[2]) Ferner heißt es: „Christus erleuchtet uns als Vollendetere und erfüllt den Sinn mit einem gewissen göttlichen und unsagbaren Lichte (*θείου τινὸς καὶ ἀπορρήτου φωτὸς ἀναπίμπλαντος τὸν νοῦν*) und erheitert uns mit der Ausgießung des hl. Geistes."[3]) Somit haben wir Ähnliches wie in der diesseitigen Begnadigung. Hier wird bei der Vereinigung Gottes mit der Seele eine Gnade geschaffener Art verliehen. Hierdurch wird sie innerlich zum übernatürlichen Sein und Leben befähigt. Sie ist befähigt, daß sie in und wegen der Vereinigung mit Gott auch an den eigentlich göttlichen Vorzügen teilnehmen kann. In gleicher Weise empfängt auch der zur Gottschauung berufene Geist einen besonderen geschaffenen Lichtreflex (das lumen animae). Christus selber, wie er sich der Seele gnädig einsenkt, rüstet sie entsprechend aus. Jetzt ist der Geist befähigt zur Erfassung des göttlichen Wesens und der damit verbundenen Herrlichkeit. So ist im Grunde genommen der gnädig gegenwärtige Christus mit seinen Gaben die Form, wodurch es möglich ist, daß der geschaffene Intellekt Gott schaut und in dieser Schauung ihn besitzt und genießt.[4])

2. Die Verklärung des Leibes. Der Leib im irdischen, wenn auch begnadeten Zustande ist bloßes Fleisch,

[1]) Glaph. in Ex. l. 2 (69, 429a).

[2]) In Joan. 14, 21 (74, 285c).

[3]) In Malach. 4, 2, 3 (72, 360a), cf. in Joan. 16, 25 (74, 461d).

[4]) Cf. Thomas Aq. contr. gent. l. 3, c. 52 sqq .... videre substantiam Dei impossibile est, nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus, qua intelligit.

von keiner natürlichen Glorie umgeben, vielmehr mit Unehre behaftet.[1]) „In ihm ist die Korruption und Schwäche und die unschöne psychische Gesinnung, d. h. der fleischlich irdische Sinn.“[2]) Als Kinder Gottes sind wir allerdings auch hienieden in einer gewissen Glorie, aber dieselbe ist noch sehr unvollkommener Art, was wenigstens den Leib betrifft. „Darum seufzen wir nach Befreiung von unserem Leibe, wenn wir auch Kinder Gottes sind. Wir dürsten freilich nicht nach der Ablegung unserer Körper, noch sagen wir, daß dies die Befreiung sei, wohl aber erwarten wir, daß es ein pneumatischer Leib sein werde, d. h. ein solcher, der in allweg den fleischlich irdischen Sinn und den Stachel der Sünde abgelegt hat.“[3]) Erst in der Auferstehung erfolgt denn auch die Umwandlung in gotteswürdige Glorie.[4]) Denn Christus wird, was von der Glorie noch fehlt, hinzufügen und auch den Leib unserer Niedrigkeit gleichgestalten dem Leibe seiner Herrlichkeit[5]); deshalb nennt er diesen Prozeß auch „Erlösung“ (Luc. 21, 28).[6])

Diese Verwandlung, welche der Leib durchmacht, ist vorgebildet und bedingt durch die Vorgänge, welche bereits in der Verklärung des Leibes Christi zutage traten. Denn unsere Inkorruption nimmt ihren Ausgang vom zweiten Adam, von seiner Auferstehung. Hierdurch wurde die menschliche Natur der Inkorruption fähig[7]), weil er in seiner Person zuerst das Sterbliche auf die Stufe der Unsterblichkeit und das Korruptible zur Inkorruptibilität erhoben hat.[8]) Vor allem ist der Auferstehungsleib mit dem früheren identisch: „Wir werden

---

[1]) In Matth. fragm. (72, 472 c).
[2]) In ep. I ad Cor. 15, 42 (74, 908 a).
[3]) In Rom. 8, 23 (74, 824 b).
[4]) In Matth. fragm. (72, 471 c).
[5]) In ep. II ad Cor. 3, 18 (74, 932 b).
[6]) In Matth. 25, 31 (72, 449 c).
[7]) In Matth. fragm. l. 9 (72, 474).
[8]) De rect. fid. ad Regin. c. 13, quod Christus est vita etc. (76, 1284 a).

des vorgängigen Leibes (τοῦ προϋποκειμένου σώματος) nicht beraubt".[1]) Was jedoch verändert wird, ist das Sterbliche, es wird vom Leben verschlungen. Dies ist, wie schon bei der Erschaffung und ursprünglichen Ausstattung, keine Annihilation, sondern eine Umwandlung des Leiblichen zur Aphtharsie.[2]) Wir gehen deshalb in dieser Umwandlung auch nicht der menschlichen Körperformen verlustig[3]), sondern bleiben, was wir sind, nämlich Menschen, aber es ist ein unvergleichlich besserer Zustand: Wir sind inkorruptibel und unvergänglich (ἄφθαρτοι καὶ ἀνώλεθροι) und außerdem glorifiziert.[4])

Im einzelnen besteht dieser bessere Zustand darin, daß wir einen Leib haben: a) frei von den natürlichen Gebrechen. Denn „Christus umgibt ihn mit leuchtender Glorie und die unschöne Beschaffenheit des Fleisches bekleidet er mit ehrenvoller Gestalt."[5]) Wie es bei Christi Leib der Fall ist, gewinnen auch wir eine Durchfärbung mit wundersamem Glorienlicht (vgl. oben S. 103f.). Neben der Glorie der Aphtharsie empfängt der Leib auch eine gewisse Kraft und Frische (εὐσθενές).[6]) b) Der Leib wird ferner frei von allen moralischen Gebrechen und auch in dieser Beziehung pneumatisch. „Nach der Auferstehung von den Toten ist nicht mehr Gelegenheit zur Fleischeslust (φιλοσαρκία), der Stachel der Sünde (die Begierlichkeit) wird vollständig wirkungslos sein."[7]) Auch wird kein Gebrauch der Ehe mehr stattfinden.[8]) Cyrill definiert diesen pneumatischen Leib in folgen-

---

[1]) In ep. II ad Cor. 5, 3 (74, 940c).

[2]) L. c., hier der Ausdruck μεταστοιχειοῦν, anderwärts (in ep. I ad Cor. 15, 51: 74, 913b) ist das biblische μετασχηματίζειν (Phil. 3, 21) gebraucht.

[3]) In Matth. fragm. l. 9 (72, 471), gegen Origenismus.

[4]) In ep. I ad Cor. 15, 51 (74, 913b).

[5]) In Matth. fragm. l. c.

[6]) In ep. I ad Cor. 15, 42 (74, 905d).

[7]) In Luc. 24, 38 (72, 948b).

[8]) Ibid. 20, 27 (72, 892b).

der Weise: „Wir werden über uns selbst hinausgehoben sein, indem wir die Korruption ablegen und einen pneumatischen Leib haben, d. h. einen solchen, der bloß auf das blickt, was des Geistes ist (*βλέπον εἰς μόνα τὰ τοῦ πνεύματος*), und es wird dann kein Sinn mehr sein, der zur Schlechtigkeit veranlaßt, da uns der Schöpfer in seinem Willen hält durch den hl. Geist, wie ohne Zweifel auch die heiligen Engel.“ [1])

Aus diesen Darlegungen geht hervor: Wie die Seele innerlich ein geistiges Licht geschaffener Art (das lumen animae) empfängt, so erhält auch der Leib ein besonderes Licht, das, über ihn ausgegossen, ihn zur geschilderten Glorie formell erhebt (lumen corporis). Auch dieses Licht, diese „Verklärung“ ist eine übernatürliche, von Gott eingesenkte Gabe [2]), d. h. über alles natürlich körperliche Licht erhaben, wie das übernatürlich geistige Licht über jedes natürliche Verstandeslicht hinausgeht. Auch ist es nicht als einfache Gabe, sondern in der Weise zu denken, daß es auf den Körper von Christus her ausstrahlt, insoferne wir ihm inkorporiert und seine Glieder sind. „Die Glieder unseres Leibes, welche durch Reinheit Christi Glieder geblieben sind, werden durchaus an seinem Leben und seiner Glorie teilnehmen; denn er wird den Leib unserer Niedrigkeit gleichgestalten dem Leibe seiner Herrlichkeit.“ [3]) An diese Inkorporation ist auch zu denken, wenn Cyrill sagt: „Wir schimmern in unsagbarer Glorie von Christus her (*ἀρρήτῳ τινὶ τῇ παρὰ Χριστοῦ καταστίλβοντες δόξῃ*); denn er wird den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten . . . Wir sind umkleidet mit des Erlösers Glorie.“ [4]) Dieses lumen corporis verhält sich zum lumen animae offenbar wie im Diesseits, wo Geist und Leib in homogener Weise durch Mitteilung des Geistes und Leibes Christi samt den entsprechenden Gaben emporgehoben werden.

---

[1]) L. c. (72, 892c).
[2]) In ep. I ad Cor. 15, 42 (74, 905d).
[3]) Ibid. 6, 15 (74, 872a).
[4]) Homil. pasch. 10 (77, 625d).

Durch dieses lumen wird nunmehr der Leib in vollen Einklang mit dem verklärten Geiste gebracht, seiner Herrschaft unterworfen, ja selber ganz pneumatisiert. Nun ist auch er ein ebenmäßiges Werkzeug des Geistes und, statt eine niederdrückende Last wie im Diesseits zu sein, dient er vielmehr zur vollen Offenbarung seiner Herrlichkeit und Seligkeit. Das ist jener Leib, von dem der Apostel sagt: Gesät wird ein animalischer, auferstehen ein pneumatischer Leib (1. Kor. 15, 44)[1]), nicht aber, daß unser Leib in die Erde fiele, zerstreut und vernichtet würde und daß dafür etwas anderes Pneumatisches, nämlich etwas Feines und Ätherisches (*ἰσχνόν φημι καὶ ἀερῶδες*) auferstände.[2]) Cyrill hat hiermit, wie schon bei der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes Christi, eine ganz bestimmte Lehrmeinung, ohne Zweifel den Origenismus im Auge.

§ 3. Der Vollendungszustand.

1. Das Leben in der Vollendung ist durchweg ein Sein mit und bei Christus und bildet so den Inbegriff aller Seligkeit. „Denn was soll denjenigen zu den höchsten Genüssen des Herzens fehlen, denen das Sein mit Christo zu teil geworden ist? Der hl. Paulus hat die Sache aller Bewunderung gewürdigt und ausgerufen: Besser ist es, aufgelöst zu werden, um bei Christo zu sein (Phil. 1, 23).“[3]) Die Seligen sind, wo Christus ist. Er selber hat es mit deutlichen Worten versprochen: Ich gehe hin, euch eine Wohnung zu bereiten, und werde wiederkommen, euch zu mir zu nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr mit mir seid (Joh. 14, 3).[4]) Sie sind, wie Christus ist, d. h. die Herrlichkeit der Kreatur in der Glorie ist der Glorie der Menschheit Christi gleich, zwar nicht dem Maße und Besitze, wohl aber

[1]) In Luc. 24, 38 (72, 948a).
[2]) In Rom. 8, 23 (74, 824c).
[3]) In Joan. 17, 24 (74, 568b).
[4]) In Joan. 17, 24 (74, 568c).

der Art nach. Denn auch hier gilt: wie der himmlische (Adam), so die Himmlischen, wie das Haupt, so die Glieder. „Wir müssen bekennen, daß ein und derselbe Ort uns und Christo übergeben wird, wie auch ähnliche und gleiche Ehren gemäß der Ähnlichkeit und der Nachahmung. Denn konform werden wir seiner Glorie sein und gemäß der Schrift mit ihm vereint herrschen (Hebr. 3, 14, 2. Tim. 2, 12). Er verspricht ferner auf eine Weise, die er selber kennt, er werde auch mit uns im Reiche des Himmels sitzen."[1]) Unter Berufung auf Kol. 3, 4: Wenn Christus, euer Leben, erschienen, dann werdet auch ihr mit ihm in Glorie erscheinen, führt der Heilige aus, daß das Leben der Heiligen eine Manifestation in der Glorie mit Christus sei (*τὸ ἐν δόξῃ φανερωθῆναι μετὰ Χριστοῦ τὴν τῶν ἁγίων ... ζωήν*).[2])

Dieses Sein mit Christus erklärt sich wie bei der Heilsgnade im Diesseits als ein Sein in Christus und Christi in uns. So ist Christus auch in der Heilsvollendung Zentrum und Mittler alles göttlichen Seins und Lebens der beseligten Kreatur. Wie die Gerechten auf Erden durch ihn und in ihm die Verbindung mit der Trinität und Gott Vater haben, so besteht in der Glorie noch eine weit stärkere Hineinziehung ins trinitarische Leben. Die Seligen sind Kinder Gottes im höchsten Sinne, die aus Gnade erben, was Christus von Natur aus hat, Brüder Christi, die durch ihn zur göttlichen Seligkeit erhoben sind und durch ihn aus Gnade den Vater so besitzen und genießen, wie er es von Natur aus hat. Die in dieser Vollendung gegebene, relativ volle Gotteserkenntnis und die volle Enthüllung der Geheimnisse Christi, der darin liegende unendliche Besitz und Genuß Gottes, des Dreieinen, — dies alles gibt eine Art geistiger Wonne (*τρυφῆς τρόπος πνευματικός*)[3]), ein Schwelgen in Wonne

---

[1]) L. c. (74, 568d).
[2]) Ibid. 3, 36 (73, 288a).
[3]) In Joan. 14, 21 (74, 284c).

(*ἐντρυφεῖν*[1]), *αἱ ἐν παραδίσῳ τρυφαί*[2])), ein Schwelgen in den Charismen Christi.[3]) Christus ist dergestalt der himmlische Wonnestrom in und um uns, an ihm partizipieren die Paradiesesbürger, er erfreut sie mit reichlicher Geistesmitteilung.[4])

Daß die Glorie einer wesenhaften Mehrung fähig wäre wie die Heilsgnade im Diesseits, dürfte Cyrill kaum lehren, da er von Anfang an die Glorie in ihrer Fülle auffaßt. Außerdem sprechen im Diesseits andere Gründe für eine Mehrung der Gnade.

Die Seligen bilden auch im Jenseits ein gemeinsames Reich, die himmlische Kirche, das himmlische Jerusalem.[5]) Christus ist auch hier unser Hoherpriester, der uns führt und mit uns den Vater anbetet (seiner Menschheit nach).[6]) Christus ist auch hier Opferer, und nun bringen auch wir gleich dem Haupte reinere Opfer dar (*καθαρώτερον λειτουργήσομεν*), nachdem die Sünde völlig von uns genommen ist,[7]) nachdem die irdischen Opferformen und Medien aufgehört haben und in reinere gloriosere Formen übergegangen sind. Das ist offenbar die vollendete, gloriose Darstellung der Gläubigen, wie sie nunmehr dem Haupte konform sind, das bislang schon seit der Auferstehung in glorioser Form die Darstellung übte.

2. Dieses selige Leben ist ewig, d. h. nicht auf eine Zeit bemessen, sondern bis in die Tage der Ewigkeit dauernd, weil das Gut der Aphtharsie nunmehr unverlierbar ist.[8]) Sie sind bei Christus; wer sollte sie jetzt aus seiner Hand reißen

---

[1]) In Is. 62, 7—9 (70, 1376d), ibid. 33, 15—17 (70, 729b).
[2]) De ador. l. 17 (68, 1109b).
[3]) In Zachar. 14, 8, 9 (72, 252d).
[4]) De ador. l. c. (1109c, d).
[5]) In Is. 65, 8, 9 (70, 1412b), in Mich. 4, 6, 7 (71, 704c).
[6]) Glaph. in Ex. l. 3 (69, 516b).
[7]) De ador. l. 13 (68, 877c).
[8]) In Amos 9, 11, 12 (71, 577a). Vgl. oben S. 225f.

(Joh. 10, 27—29)? Christus ist übermächtig.[1]) Der innerste Grund für die ewige Dauer dieses seligen Lebens liegt jedenfalls darin, daß die Seligen in Christus, dem Leben, sind, derart in die Fülle des Lebens getaucht, daß eine Abtrennung nicht mehr möglich ist. Wenn Christus sagt: Sie werden den Tod in Ewigkeit nicht schauen, weil der Tod aller im Tode Christi gelöst und die Herrschaft der Korruption zerstört sei, so meint er unter Tod die ewige Strafe.[2]) Denn dem ewigen Leben in der himmlischen Kirche steht der ewige Tod in der Hölle gegenüber.

Die Auferweckung der Gottlosen hat nur den Zweck der Strafe. Ihr Leben wird härter sein als jeglicher Tod.[3]) Dieser Tod und diese Strafe sind unbedingt ewig. „Sie werden," sagt Cyrill im Kommentar zu Sophonias, „seiner Zeit eine Nahrung des unbarmherzigen Feuers sein und ein Werk der unstillbaren, dauernden Flamme. Denn" — und damit wendet sich Cyrill gegen Origenes' Apokatastasis — „soweit kamen einige in der Torheit und dem Unverstande hellenischen Sinnes, daß sie die frevle Zunge gegen die göttliche, evangelische Verkündung wetzten und den Widerspruch schriftlich niederlegten, damit die Sünden sie nicht bloß zum Gerichte führten, sondern ihnen auch als Toten folgten, da sie die Sünde gleichsam als beseelt hinterlassen haben (in ihren Schriften). Er (der Prophet Soph. 3, 18: Wehe, wer hat Schmach auf sie gehäuft?) bejammert und zwar mit Recht diejenigen, welche Vorwurf gegen die hl. Kirche erheben, für diese gilt passend das Wehe!"[4]) Aus diesen scharfen Worten erhellt, wie Cyrill die Ewigkeit der Hölle als unanfechtbare Lehre erachtet und eine Leugnung dieses Punktes als Verstoß gegen Schrift und Kirchenlehre auffaßt. Denn wie das wahre Leben gerade darin besteht, daß es immerwährender Genuß und ewige Freude

[1]) In Joan. 10, 29 (74, 20/21).
[2]) Ibid. 8, 51 (73, 916d).
[3]) Ibid. 14, 21 (74, 284b, c).
[4]) In Soph. 3, 18 (71, 1017c).

ist, ohne Gefahr einer Beraubung oder eines Verlustes, so heißt es von den Sündern, sie seien im Tode, weil sie in unaufhörlichen Foltern sind.[1])

Welcher Art diese Strafe eigentlich sei, darüber erfahren wir nichts. Es scheint aber im wesentlichen das zu sein, was überhaupt im Gegensatz zu den Seligen die Sünder charakterisiert, der Gottverlust, verbunden mit dem quälenden Bewußtsein, eine natürliche Anwartschaft auf Heil und Seligkeit gehabt, aber freiwillig dieselbe verschmäht zu haben (vgl. oben S. 62).

3. Der jenseitige Vollendungszustand ist nach Cyrill gleich dem Keime desselben, der irdischen Begnadigung, eine Zurückführung zum früheren Zustande.[2]) Das ist jedoch bloß in weiterem Sinne zu verstehen. Denn der ursprüngliche Zustand war nur ein Vorspiel zur Vollendung und sollte in dieselbe übergehen. Auf der Zwischenstufe des Paradieseszustandes hatte der Leib noch seine Strebungen, noch Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb, wenn auch ohne Begierlichkeit und unter dem Zügel der Vernunft. In der Vollendung ist der Mensch über das alles hinaus. Hier herrscht das Leben der Engel und ein Kult, wie er heiligen Geistern ziemt.[3]) Der Zustand der Vollendung überragt den Zustand Adams vor der Sünde auch insofern, als jetzt der Leib und das leibliche Leben radikal geläutert sind und das Aufleben aller Unvollkommenheiten unmöglich gemacht ist. Auch qualifiziert sich die Glorie im Jenseits als eine solche, die von und nach dem Gottmenschen ist, nicht mehr bloß in und durch den Logos, wie es ursprünglich war, und wie es auch für den Fall, daß Adam nicht gesündigt hätte, zu denken gewesen wäre. Damit ist die Fülle jener Vorzüge eingetreten, wie sie überhaupt die neutestamentliche Gnade gegenüber der uranfänglichen aufweist (vgl. oben S. 283).

---

[1]) In Matth. 19, 29 (72, 432a).
[2]) In Js. 66, 13, 14 (70, 1441c).
[3]) In Luc. 20, 27 (72, 892b).

Schluß.

Dadurch, daß Christus Mensch geworden, hat er die Menschheit nicht etwa bloß in ihrem natürlichen Streben gefördert. Er hat in sie wieder ein höheres Wesen und Leben eingeführt, sein Wesen und Leben, nämlich das der Kinder und Söhne Gottes. Dadurch hat er dem natürlichen moralischen Leben und der natürlichen Verbindung mit Gott eine neue, innere und höhere Grundlage gegeben. Er selber ist diese Grundlage. Was Paulus von Christus sagt: ἐν πᾶσι πρωτεύων (Kol. 1, 18), ist Wirklichkeit. Christus nimmt überall die erste Stelle ein, erscheint als Haupt und Träger alles gnadenreichen Seins und aller gottgefälligen Tätigkeit. Er ist in Wahrheit, was wir behauptet haben, das physische Haupt seiner Kirche. Wir sehen hier in eingehender Weise einen Gedanken durchgeführt, den Irenäus, der Begründer der wissenschaftlichen Heilslehre, bereits in die Worte kleidete: longa hominum expositio in Christo recapitulatur.[1]) Jetzt können wir auch am besten ermessen, was das paulinische ἀνακεφαλαιώσασθαι bedeutet: 1. Was vorher in einem Prinzipe, im Logos, geeinigt, aber von dieser Einigung abgewichen war, wieder zu diesem einigenden Prinzipe zurückführen; 2. nunmehr als menschgewordener Logos dieses Einigungsprinzip sein und zwar in besserer Weise, in homogener, unzerreißbarer Weise; 3. als neues Haupt die ganze Entwicklung irgendwie keim- und prinzipienhaft in sich tragen und durchmachen; 4. diesen Keim ausleben und auswirken lassen, aber derart, daß alles Leben, das sich daraus entwickelt, innerlich wie äußerlich durchdrungen, umspannt und getragen wird von diesem alleinigenden Prinzipe aus. — Christus ist [illegible] inzip nicht in einfacher, sondern in mittlerischer [illegible] zip zu dem Zwecke, daß durch ihn die Kreatur [illegible] zurück zum Vater geführt werde. Hier im Vater [illegible] Heil ab, wie es von hier den Ausgang nimmt

[illegible] aer. III, 18, 1.

(vgl. Eph. 1, 5, 9: propositum voluntatis suae, sacramentum voluntatis suae sc. Dei Patris).

Das Endergebnis läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Das Heil stammt von Gott dem Dreieinen und führt zu Gott dem Dreieinen zurück. Dies durch Vermittlung des menschgewordenen Logos. Das Heil ist im wahrsten Sinne christozentrisch und knüpft unmittelbar an den Zustand vor dem Falle an, der logozentrisch war. Dabei ist nicht zu übersehen, daß diese übernatürliche Schöpfung auf der natürlichen sich aufbaut: Christus ist jetzt Träger des übernatürlichen wie des natürlichen Seins, gleichwie vordem der fleischlose Logos Träger der natürlichen wie übernatürlichen Schöpfung war. Das Heil ist eine umfassende Erhebung der Totalnatur des Menschen. Seele und Leib werden ebenmäßig und harmonisch in die Erhebung einbezogen und einer steten, einheitlichen Vollendung und einem höheren Ziele zugeführt. Die systematische Durchbildung dieses Gedankens, die Entwicklung der beiden Gnadenformen und die damit gegebene Gruppierung der Gnadenmedien, die Geltendmachung der Eucharistie als der umfassenden und vollendenden Form, dies ist ein besonderes Verdienst Cyrills.

Was hebt überhaupt Cyrill über seine Vorgänger? Hat er nur reproduziert, was andere vor ihm ausgesprochen haben? Eingangs wurde erwähnt, daß er die bestehenden Heilsanschauungen vertieft habe. Zurückschauend läßt sich sagen: er hat dies getan nach unten im Sinne einer entsprechenden philosophischen Grundlegung, nach oben im Sinne einer Erweiterung und Ausbauung der Grundgedanken[1]), nach innen

---

[1]) So treffen wir bei Athanasius eine Reihe solcher Heilsgedanken. Wir verweisen ergänzend auf das tiefere Moment des Vollendungszustandes (c. Ar. or. II, c. 69 : 26, 293). Allein es sind mitunter Äußerungen, deren ganze Tragweite nicht zur Geltung kommt. Erst durch spätere Väterausführungen, wie wir solche nicht selten bei Cyrill treffen, läßt sich vielfach ein klareres Verständnis über verschiedene Punkte gewinnen, so daß wir erkennen, was alles in den Äußerungen früherer Väter liegen kann, wenn auch nicht immer liegen muß.

im Sinne einer Detaillierung und einheitlichen Gliederung der christlichen Gedanken. Überall dringt und zwar mit einer gewissen Konstanz die Überzeugung durch, daß unvergängliches Leben erst in der persönlichen Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus gewonnen werden könne. Diese mystische Gemeinschaft fußt aber ihrerseits auf der prinzipiellen Bedeutung des Lebens des historischen Christus. Insbesondere sind die Verbindungsfäden zwischen dem historischen und erhöhten Christus einerseits, zwischen diesen beiden und den Gläubigen anderseits sehr gut und in ziemlich entwickelter Weise gezogen. Der historische Christus ist auf solche Weise kein Bild von vorübergehender Bedeutung, zerfließend im Bilde eines idealen. Es bleibt ihm, wie wir gerade bei Cyrill konstatieren konnten, nach wie vor seine fundamentale Bedeutung. Er ist seiner Hauptstellung gemäß die lebendige Größe aller Zeiten.

Daneben gibt es freilich wieder Punkte, wo auch bei Cyrill kein Fortschritt, ja noch eine gewisse Unbestimmtheit zu bestehen scheint.[1]) Im großen ganzen aber haben wir

[1]) Wir erinnern an die Frage über die Natur der physischen Wirksamkeit der Menschheit Christi und die Weise der Einwohnung des hl. Geistes in den alttestamentlichen Gerechten, über die Wirkung des Taufwassers und das Charakterisierende in der Heilsgnade. Auch könnte es den Eindruck machen, als würde Cyrill die Gnadenmitteilung, wie sie in der Firmung des Gläubigen erfolgt, nicht immer klar genug heraustreten lassen. Das eine Mal nämlich unterscheidet er sichtlich die Salbung mit dem „vollendenden Öle“ als selbständigen Heilsakt (s. oben S. 170), das andere Mal aber rechnet er jenes *χρίσμα τελειώσεως* mehr der abschließenden Taufzeremonie zu. In letzterem Sinne haben wir es auch oben (S. 137) gedeutet. Wir gestehen — es sei verstattet, dies hier noch anzufügen — zu, daß bei dem unmittelbaren rituellen Zusammenhange, in welchem damals Taufe und Firmung gespendet wurden, es nicht unmöglich ist, darunter die Firmung verborgen zu finden, wie auch Schanz (die Lehre von den hl. Sakramenten, 1893, S. 291) und Schwane (Dogmengeschichte, S. 766) diese Stelle darauf beziehen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß bei der Taufe eine abschließende Salbung üblich war und ebenso die Firmung als Salbung sich vollzog. Athanasius drückt sich hier insofern günstiger aus, als er jenen an die Taufe anschließenden Firmungsakt noch als Handauf-

eine Heilslehre vor uns in organischem, lebensvollem Zusammenhange, mit weitgreifendem Systeme, in das sich die christlichen Heilswahrheiten leicht einordnen. Kirchlicherseits betrachtet man allgemein Augustin als den doctor gratiae. Im Kampfe gegen die Pelagianer behandelt er tatsächlich die praktischen Fragen des Heils in einer bahnbrechenden, eingehenden Weise. Daneben aber nimmt er, fußend auf früheren Vätern, weitgehende Stellung zu den übrigen Fragen des Heils. Wie stellt sich ihm gegenüber sein Zeitgenosse Cyrill? Ebenfalls auf den Schultern früherer Väter ruhend, hat er im Kampfe gegen Arianismus und Nestorianismus vorzüglich die ontologische Seite des Heils, die Untersuchungen über Fundament und Wesen desselben in umfassender Weise zur Durchführung gebracht. So ergänzen und berühren sich beide großen Geister, und haben wir bereits in den ersten Dezennien des fünften Jahrhunderts auf dem Gebiete der Heilslehre die eingehendsten Spekulationen.[1])

---

legung bezeichnet (vgl. ep. I ad Serap. c. 6 : 26, 544). Im übrigen ist die anscheinend unbestimmte Ausdrucksweise aus der ganzen Systematisierung Cyrills leicht erklärlich. Wie schon oben (S. 173f.) angedeutet worden, konnte es ihm von seinem Standpunkte aus recht wohl genügen, für gewöhnlich nur die Taufe als die eigentliche Geistesinitiation zu erwähnen. Es kann auch sein, daß Cyrill den Begriff Taufe mitunter in weiterem Sinne als Geistesmitteilung überhaupt faßt. Dort aber, wo er näher auf die Sache eingeht, wie in jener Stelle, in welcher er die drei Heilsmedien berührt, drückt er sich auch präziser aus.

[1]) Beachtenswert ist, was Scheeben (Natur und Gnade, 1861, pg. VI, vgl. dazu S. 88) gegenüber der herrschenden Anschauung, in Fragen des Übernatürlichen vorzugsweise die lateinischen Väter, namentlich Augustin zu berücksichtigen, sagt: „Im Gegenteil, die griechischen Väter behandelten gerade die Gnade in ihrer Übernatürlichkeit und göttlichen Erhabenheit über alles auch wahre Natürliche und Kreatürliche; sie brachten dieselbe in Verbindung mit dem Geheimnisse der Trinität, Inkarnation, Eucharistie ... Diese Väter, welche die naturalistische und rationalistische Richtung, der Nestorius angehörte und die auch schon früher in den Arianern hervorgetreten war, schon damals mit so großer Tiefe und Schärfe siegreich bekämpft

Die Frage: Was dünkt euch von Christus? wird heute wie in den Tagen Cyrills wieder verschieden beantwortet. Man möchte ausrufen, wie Cyrill gegenüber den Nestorianern getan hat: „Wenn man so sich die Sache zurecht legt (an eine wahre Menschwerdung in der entwickelten Weise glaubt), und den verehrungswürdigen und wahrhaften Glauben annimmt, erscheint alles bis ins einzelne gangbar und klar und nichts rauh und hart.“ [1]) Wir schließen mit den Worten des Apostels: Gelobt sei Gott der Vater unsers Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit allem geistigen Segen, mit himmlischen Gaben in Christo, sowie er uns in ihm erwählt hat vor Grundlegung der Welt, ... der uns vorher bestimmt hat zur Kindschaft durch Jesum Christum für sich nach dem Wohlgefallen seines Willens, ... indem er uns das Geheimnis seines Willens kund tat, nach welchem er bei sich beschlossen, die Fülle der Zeiten eintreten zu lassen und alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christo wiederum unter ein Haupt zu fassen, in ihm, in welchem auch wir zur Erbschaft berufen wurden (Ephes. 1, 3ff.). Ein Gott ist und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch (Gottmensch) Christus Jesus (1. Tim. 2, 5).

---

haben, wie namentlich Cyrill von Alexandrien, wären für uns die besten Quellen zur Bekämpfung des neueren Rationalismus.“

[1]) Apolog. contr. Orient. an. 10 (76, 365a).

Namenregister.

Sachregister.

Berichtigungen.

S. 1, Anm. 1 lies on statt ont.

S. 21, Anm. 1 lies Gen. 2, 7 statt Gen. 2, 17.

S. 28, Anm. 7 lies Nr. 5 statt Nr. 3.

S. 38, Anm. 2 lies *φθείρεσθαι* statt *φθείρεσδαι*.

S. 37, Zeile 16 von oben lies *οἴκοθεν* statt *δἴκοδεν*.

S. 137, Zeile 11 von unten lies abrenuntiatio statt abrenuntiato.

S. 188, Anm. 2 lies *αὐτουργεῖ* statt *αὐτουργε*.

S. 241, 1. Zeile von oben lies b) statt 2).

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard,
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Fünfter Band

Viertes Heft:

Dr. Johann Ernst

Papst Stephan I.

und der Ketzertaufstreit

Mainz 1905
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Papst Stephan I.

und

der Ketzertaufstreit

von

Dr. Johann Ernst

Mainz 1905
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Imprimatur

Moguntiae, die 21. Junii 1905.

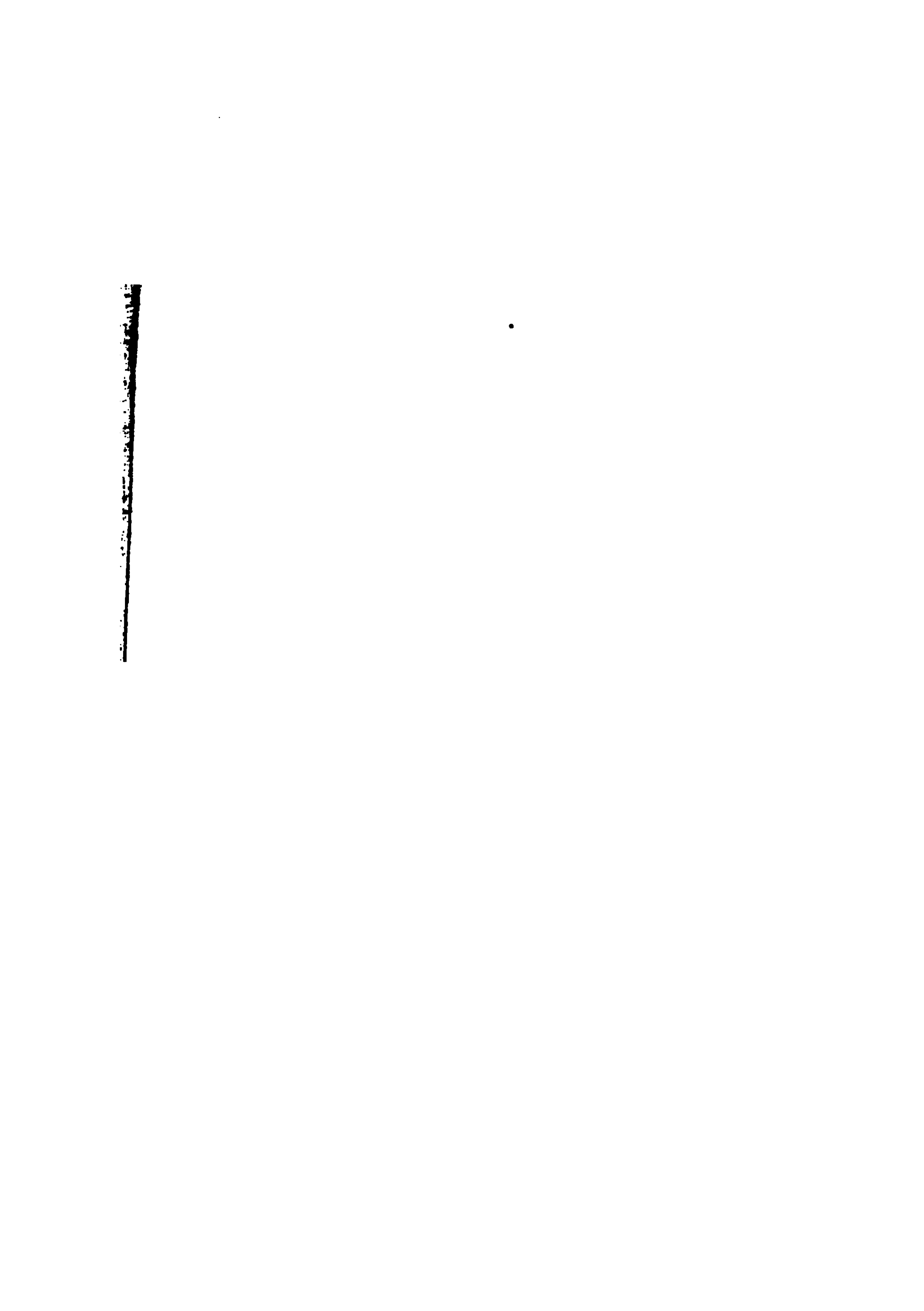
Dr. J. M. Raich,
Consil. eccl., Decan. eccl. cathedr. Mogunt.

Seinem verehrten Freunde

Carl Weyman

gewidmet

vom Verfasser



Vorwort

Als wir zu Ende des Jahres 1901 in diesem Organ (2. Band, 4. Heft) unsere Schrift „Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian“ veröffentlichten, vermeinten wir mit ihr die Reihe unserer an verschiedenen Orten publizierten Untersuchungen über die Ketzertauffrage in der altchristlichen Kirche (vgl. das Vorwort) vorläufig abschließen zu können. Aber hier hat uns unsere Voraussicht betrogen.

Um die Mitte des darauffolgenden Jahres gab Leo Nelke seine Dissertation „Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate“ (Thorn, Selbstverlag 1902) heraus, welche sich in der zweiten größeren Hälfte (3.—5. Kapitel, SS. 84—203) hauptsächlich mit dem cyprianischen Ketzertaufstreite beschäftigt.

Die Schrift Nelkes bietet mehr, als der Titel verspricht. Es ist nicht ausschließlich der chronologische Gesichtspunkt, welcher die Untersuchungen Nelkes über die Korrespondenz Cyprians und die genannten pseudocyprianischen Traktate beherrscht, sondern dem Verfasser ist es um die Fixierung und Darstellung des geschichtlichen Verlaufes der Ereignisse an dem Faden und in Verbindung mit der chronologisch geordneten Korrespondenz Cyprians zu tun, so daß er die meisten Fragen, welche durch die Korrespondenz Cyprians und die angeführten Cyprian mit Unrecht zugeschriebenen Traktate aufgeworfen worden, in die Erörterung zieht. So nimmt er

auch zu der Lösung einer Reihe von Fragen, wie wir sie in unseren früheren Abhandlungen zu bieten versuchten, kritische, vielfach ablehnende Stellung.

Nelke zeigt in seiner mit vielem Fleiße gearbeiteten Schrift nicht geringen Scharfsinn, selbständige Auffassung und hervorragende Beobachtungs- und Kombinationsgabe, welche für spätere in Aussicht gestellte Arbeiten des Verfassers auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte ein recht günstiges Prognostikon stellen. Auch in vorliegender Schrift danken wir ihm manche glückliche Beobachtung und beachtenswerte Auffassung.

Anderseits freilich läßt die nüchterne Besonnenheit[1]) in manchen Punkten bei dieser Erstlingsschrift sehr zu wünschen übrig. Vermutungen und Hypothesen werden ihm vielfach unter der Hand zu bewiesenen Thesen, auf welchen, wie auf sicherem Fundamente, weitere Hypothesen aufgebaut werden, die scharf und schneidig geführte Kritik wird nicht selten zur Hyperkritik.

Immerhin aber ist die Leistung Nelkes eine derart beachtenswerte, daß es angezeigt scheint, zu derselben bezüglich der Hauptpunkte, in welchen sie sich mit der von uns vertretenen Auffassung gegensätzlich berührt, Stellung zu nehmen. In gegenwärtiger Abhandlung wollten wir uns jedoch beschränken auf die Stellung und die Beziehungen, welche Nelke dem Papste Stephan I. im cyprianischen Ketzertaufstreit zugewiesen hat, uns die kritische Besprechung anderer in den genannten Ketzertaufstreit hineinspielenden Fragen, wie insbesondere der Frage über die Zeit der Entstehung des Liber

---

[1]) Vgl. z. B. die Anmerkung 1 zu Seite 138, wo der Verfasser den in Ep. 67, 6 (740, 18 Hartel) genannten Bischof Martialis kurzerhand zum Seelsorger über eine römische Legion stempelt und das ebendort erwähnte Kollegium zu einem Offizierskasino macht! Über die Funeralkollegien, an welche wir hier jedenfalls zu denken haben, und bei denen es auch an Festmählern nicht gefehlt hat, vgl. Kraus, Roma sotterranea S. 53f.

de rebaptismate[1]), für später an einem anderen Orte vorbehaltend.[2])

Neben Nelke widmeten wir für die nachstehenden Untersuchungen besondere Beachtung dem Werke des verstorbenen Erzbischofes von Canterbury Benson, Cyprian, his life, his times, his work (London 1897). Wer über Cyprian und die Zeit Cyprians schreiben will, wird diese sorgfältige, eindringende Arbeit nicht unbeachtet lassen dürfen, wenn auch die antirömischen Tendenzen des Verfassers sich hie und da in recht unangenehmer und wenig angebrachter Weise und nicht zum Vorteile der Schrift in den Vordergrund drängen. In nicht wenigen Punkten haben wir uns in den nachstehenden Untersuchungen mit dem bedeutenden und angesehenen englischen Kirchenhistoriker auseinanderzusetzen Gelegenheit genommen.

Von weit geringerem Werte sind die Ausführungen Monceaux' über die von uns behandelten Punkte. In dem 1902 erschienenen 2. Bande seiner Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne (Paris, Leroux) behandelt derselbe ziemlich eingehend die mit dem cyprianischen Ketzertaufstreit zusammenhängenden Fragen. Leider läßt die Gründlichkeit der mit Geschmack geschriebenen Arbeit Monceaux' viel zu wünschen übrig. Vielfach fehlt den aufgestellten Thesen die nötigste Begründung, so daß wir auch bezüglich der uns hier ausschließlich interessierenden Partien über die Beziehungen

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit werden wir vielleicht auch die Kritik, welche A. Beck in seinen — an innerem Werte weit hinter Nelkes Studien zurückstehenden — „Kirchlichen Studien und Quellen" (SS. 1—81) an unseren Darlegungen über Ursprung und Lehre des genannten pseudocyprianischen Traktes geübt, einer Antikritik unterziehen. Wie uns mitgeteilt worden, wird demnächst ein hervorragender jüngerer Patristiker diese Fragen im Anschluß an Becks genannte Schrift nochmals des Eingehenderen untersuchen und besprechen. Wir werden sehen, ob und was dann für uns noch zu tun übrig bleibt.

[2]) Die Resultate, welche Nelke (SS. 159—170) bezüglich des Traktates Ad Novatianum gewonnen zu haben glaubt, haben wir unterdessen in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, Heft 2, S. 274ff. einer kritischen Würdigung unterzogen.

P. Stephans zum Ketzertaufstreit uns das Urteil Weymans (Histor. Jahrb. 1903, S. 618; vgl. Literar. Centralbl. 1903, Sp. 1056ff.) aneignen können, daß die durch das Werk Monceaux' „erzielte wirkliche Förderung der Wissenschaft seinem großen Umfange nicht zu entsprechen scheint". An einigen Stellen haben wir jedoch auch Monceaux' Arbeit berücksichtigt.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß auch gegenwärtige Studie jene Beachtung in den theologischen Kreisen finden möge, welche unseren früheren historisch-kritischen Untersuchungen über das Ketzertaufproblem zuteil geworden ist.

Miesbach, den 15. Januar 1905

Der Verfasser

§ 1. P. Stephan I. gegenüber dem afrikanischen Ketzertaufstreite bis zur 2. karthagischen Synode (Ep. 72).

Ausdrücklich bezeugt ist nur das Eingreifen P. Stephans in den cyprianischen Ketzertaufstreit durch das bekannte Dekret, durch welches er unter Exkommunikationsandrohung die Wiederholung der Taufe an allen in der Häresie getauften Konvertiten (a quacumque haeresi venientem) verbot[1]), welches Dekret zu den leidenschaftlichen Expektorationen im 74. Briefe Cyprians an Pompejus, sowie im Briefe Firmilians an Cyprian (Ep. 75 inter Cyprian.) Veranlassung gegeben hat. Ferner wissen wir durch Firmilian[2]), daß P. Stephan eine Gesandtschaft afrikanischer Bischöfe, welche in der Ketzertaufangelegenheit nach Rom kamen, sehr ungnädig angelassen, sie abgewiesen, jede Unterhandlung mit ihnen verweigert und den römischen Christen selbst die gastliche Aufnahme dieser bischöflichen Gesandten verboten hat.

Aber man hat ein Eingreifen Stephans in die wegen der Ketzertauffrage in der afrikanischen Kirche entstandene Bewegung schon in früherer Zeit, schon vor Erlaß des die afrikanische Praxis verurteilenden Dekretes konstatieren zu können geglaubt.

---

[1]) Ep. 74, 1. 2 (799, 15) 8 (805, 24). — Die in Klammern beigesetzten Zahlen verweisen auf die Seiten- und Zeilennummern der Hartelschen Ausgabe der Werke Cyprians. Findet sich diesen Zahlen ein A vorgesetzt, so ist damit auf den Appendixband (P. III) derselben Cyprianausgabe verwiesen.

[2]) Ep. 75, 25 (826, 6).

Fechtrup[1]) behauptet, schon Ep. 71 ad Quintum bezeuge das Eingreifen Stephans in den unter den afrikanischen Bischöfen entbrannten Streit. Die afrikanische Kontroverse sei schon, bevor Cyprian den Brief an Quintus schrieb, dem Papste Stephanus zu Ohren gekommen, und „dieser habe alsbald, wie es zu seinem energischen und vor nichts zurückschreckenden Charakter paßte, unter Berufung auf das alte Herkommen vermöge seiner Autorität gefordert, daß man die von der Häresie Getauften nicht nochmals taufe, sondern ihnen zur Buße die Hände auflege". Nelke[2]) stimmt Fechtrup bei; er erzählt uns, daß „die Mauretanier nach Kenntnisnahme von Ep. 70 (dem Sendschreiben der auf dem 1. karthagischen Konzil versammelten Bischöfe von Africa proconsularis an die numidischen Bischöfe) etwa Juni (254) nach Rom gingen und die Antwort Stephans etwa Ende Juni oder Anfang Juli erhielten; darauf wandte sich Quintus an Cyprian und erhielt Ende Juli oder Anfang August Ep. 71". Nelke weist im Anschluß an Fechtrup darauf hin, daß die Berufung auf die alte Gewohnheit, wie sie in Ep. 71[3]) als Beweis gegen die Notwendigkeit und Statthaftigkeit der Wiedertaufe der Konvertiten aus der Häresie erwähnt und bekämpft wird, ein „römisches Argument" war.

Es ist nun richtig: Die Berufung auf das alte, legitime Herkommen war ein Hauptargument Stephans[4]). Nihil

---

[1]) Der hl. Cyprian, S. 203 ff. — Möhler (Patrologie, S. 844) findet gleichfalls im Briefe an Quintus „einige Ausfälle auf die Opposition des Papstes Stephanus. Er (Cyprian) meint, dieser solle sich, statt die Präskription für seine Ansicht aufzurufen, von ihm eines Bessern belehren lassen". Vgl. auch Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, S. 215 f.

[2]) Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians, S. 92 f., 97.

[3]) C. 2 (772, 16): Et dicunt se in hoc veterem consuetudinem sequi. C. 3 (773, 10): Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum.

[4]) Ep. 74, 4 (802, 6): Praeclara plane ac legitima traditio Stephano fratre nostro docente proponitur, quae auctoritatem nobis idoneam

innovetur[1]) nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur ad poenitentiam[2]), lautet sein Entscheid. Aber unrichtig ist es, daß die Berufung auf die Gewohnheit ein spezifisch römisches Argument gewesen, das in jedem Falle auf Stephan als seinen Urheber hinweise.

Von Firmilian wird dies gegnerische Argument in einer Weise erwähnt und vorgeführt, die zeigt, daß Papst Stephan nicht ausschließlich getroffen werden sollte. Quod autem pertineat ad consuetudinem refutandam, quam videantur opponere veritati, heißt es Ep. 75, 19 (822, 18), während im unmittelbar Vorausgehenden (c. 18 [822, 7]: Sed in multum, inquit [Stephanus], proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem etc.) und im unmittelbar Nachfolgenden (c. 19 [822, 23]: Quod quidem adversus Stephanum vos dicere Afri potestis etc.) von Stephan allein die Rede ist.

Wie sehr das Pochen auf die alte Gewohnheit eine Hauptposition der Gegner Cyprians überhaupt war, zeigt der Liber de rebaptismate[3]), wo ausdrücklich erklärt wird, die Beachtung der alten Gewohnheit hätte die Ketzertaufkontroverse von vornherein unmöglich machen sollen. Was gegen die alte kirchliche Gewohnheit eingeführt werden will, das sei eo ipso — auch ganz abgesehen von den Gründen, die man für dieselbe geltend machen kann — zu verwerfen als etwas der kirchlichen Autorität Abträgliches, der Kirche eine Makel Anheftendes[4]). Die aus der hl. Schrift und der Natur der Sache

---

praebeat. Ep. 75, 5 (813, 2): Quod Stephanus dixit, quasi apostoli eos, qui ab haeresi veniunt, baptizari prohibuerint et hoc custodiendum posteris tradiderint.

[1]) Vgl. hierüber unsere Abhandlung „Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach P. Stephan" in der Zeitschrift für kathol. Theol. 1905, 2. Quartalheft, S. 258 ff.

[2]) Ep. 74, 1 (799, 16).

[3]) Der Liber de rebaptismate ist durchaus unabhängig von P. Stephan, er ist nicht bloß vor dem Dekretalbriefe Stephans verfaßt, sondern steht auch inhaltlich mit demselben in Widerspruch. Vgl. unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 217 ff.

[4]) C. 1 (A 70, 5): In quo genere quaestionis, ut mihi videtur,

gezogenen Argumente, welche unser Autor in seinem Traktate gegen die Wiedertaufe vorgelegt, will er bloß an zweiter Stelle geltend machen, da die Gewohnheit auch für sich allein in der Frage von höchster, ausschlaggebender Bedeutung sein müsse[1]).

Zudem lag das Argument aus der Gewohnheit so nahe, daß es auffallend wäre, wenn es von den Gegnern Cyprians nicht aufgegriffen und benützt worden wäre.

In Ep. 63 wendet sich Cyprian gegen den an manchen Orten aufgekommenen Mißbrauch, beim heiligen Opfer statt des Weines Wasser zu verwenden[2]). C. 14 legt der heilige Lehrer dar, daß man sich durch Berufung auf eine derartige Gewohnheit nicht irre machen lassen dürfe; nicht eine von Menschen eingeführte Gewohnheit sei hier maßgebend, sondern Gottes Wahrheit und Christi Autorität[3]). Mag dieses Argu-

---

nulla omnino potuisset controversia aut disceptatio emergere, si unusquisque nostrum contentus venerabili ecclesiarum omnium auctoritate et necessaria humilitate nihil innovare gestiret . . . Namque omne, quod et anceps et ambiguum et in diversis sententiis prudentium ac fidelium virorum constitutum est, si contra priscam et memorabilem cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium solemnissimam observationem judicatur, damnari utique debet . . . Itaque deterius delinquitur ab hominibus ejusmodi, si id, quod in observatione antiquissima aliis (f. ab iis), tamquam non recte fiat, reprehenditur, et ab his, qui ante nos fuerunt, tum etiam a nobis recte observatum esse et observari manifeste ac fortiter ostendatur, ita ut, etsi paribus argumentis ex utraque parte congrederemur, tamen quia non poterat id, quod innovabatur, sine dissensione fratrum et damno ecclesiastico consistere, utique non debeat contra fas, quod ajunt, et nefas, id est contra bonum et aequum ecclesiae matri quasi macula infligi.

[1]) C. 19 (A 92, 11): Existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam. Tueamur tamen, etsi posteriori loco id facimus, ne qui putet nos unico articulo praesentem altercationem suscitare, quamquam haec consuetudo etiam sola deberet apud homines timorem Dei habentes et humiles praecipuum locum obtinere.

[2]) C. 11 (709, 24).

[3]) 712, 11: Non est ergo, frater carissime, quod aliquis existimet sequendam esse quorumdam consuetudinem, si qui in praeteritum in calice dominico aquam solam offerendam putaverunt: quaerendum est enim, ipsi quem sint secuti. Nam si in sacrificio, quod

ment aus der Gewohnheit auch nicht von etwaigen Verteidigern des Mißbrauches, welchen hier Cyprian bekämpft, wirklich gebraucht worden sein, jedenfalls lag es so nahe, daß Cyprian dasselbe auch zum voraus abweisen zu müssen glaubt. In gleicher Weise lag das Argument aus der Gewohnheit für die Gegner des Rebaptismus nahe, so daß ein Vorausgehen Stephans mit diesem Argument durchaus nicht als eine notwendige Annahme erscheint.

Die Ep. 71 war an einen mauretanischen Bischof gerichtet[1]). In Mauretanien aber bestand noch die alte Praxis, die Konvertiten aus der Häresie ohne Wiederholung der Taufe in die Kirche aufzunehmen, da der Synodalbeschluß, welcher unter Agrippin die alte Praxis abänderte und die Wiedertaufe einführte, nur von den Bischöfen der beiden Provinzen Africa proconsularis und Numidien gefaßt war[2]), also nicht für Mauretanien galt. Mit gutem Grunde kann man mit Nelke (S. 86) die Genesis des afrikanischen Ketzertaufstreites damit erklären, daß durch das Beispiel der numidischen Nachbarkollegen, welche den Rebaptismus übten[3]), auch in die Reihen der maure-

---

Christus obtulit, nonnisi Christus sequendus est, utique id nos obaudire et facere oportet, quod Christus fecit et quod faciendum esse mandavit . . . Neque enim hominis consuetudinem sequi oportet, sed Dei veritatem.

[1]) Ep. 72, 1 (776, 10).

[2]) Ep. 71, 4 (774, 12). Vgl. unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kathol. Theol. 1896, S. 251 ff.

[3]) Vgl. Nelke, S. 90f.: „Es dürfte verfehlt sein, etwa an einige numidische Bischöfe als Urheber (des Streites über die Gültigkeit der außerkirchlichen Taufe) zu denken (vgl. Ep. 70, 1 [767, 2]: Quamquam et ipsi illic veritatem . . . teneatis). Viel natürlicher und wahrscheinlicher ist die Auffassung, daß mauretanische Bischöfe, welche an der uralten Tradition (der Nichtwiedertaufe) hingen und die Wiedertaufe verabscheuten (Ep. 71, 1 [771, 18]), gegen mauretanische Kollegen, die der Praxis der numidischen Nachbarbischöfe folgten (Conc. Carthag. III. Prooem. [435, 6]. Sent. 27. 60 [cf. Benson, Cyprian, his life, his times, his work p. 607]), aufgetreten sind und damit die Numidier zur Beratung des strittigen Punktes und zur Anfrage bei den Kollegen von Africa proconsularis veranlaßt haben."

tanischen Bischöfe der Zweifel über die Gültigkeit der außerkirchlichen Taufe und über die Berechtigung der bisher allgemein geübten Praxis, eine Wiedertaufe nicht vorzunehmen, getragen und so der erste Keim zu dem cyprianischen Ketzertaufstreite gelegt wurde. Da es sich für die Mehrheit[1]) der mauretanischen Bischöfe um die Wahrung ihres Besitzstandes gegenüber der aus Numidien und Africa proconsularis andringenden Propaganda handelte, was lag da näher, als sich auf die Position des uralten Besitzstandes, der unvordenklichen Gewohnheit zurückzuziehen? War es dazu wohl notwendig, daß den Gegnern des Rebaptismus von Rom aus dieses Argument aus der Gewohnheit suggeriert und auf die Zunge gelegt wurde? Und darf es überraschen, daß Cyprian in dem Briefe an einen mauretanischen Kollegen gerade diesen aus der kirchlichen Gewohnheit gezogenen Beweisgrund besonders und eingehend behandelt?

Wir können dazu auch bestimmt nachweisen, daß P. Stephan vor dem zweiten karthagischen Konzil, welches die Ep. 72 an den Papst richtete und mit diesem Synodalschreiben auch Ep. 71 an denselben sandte[2]), und darum auch vor Abfassung des 71. Briefes dieses Argument aus der Gewohnheit noch nicht ausgesprochen haben konnte. Denn unter Voraussetzung des Gegenteiles hätte unmöglich Cyprian, bezw. die zweite karthagische Synode dieses angeblich schon in Ep. 71 als Stephanschen Beweisgrund bekämpfte Argument in der nachstehenden Fassung wiederholen können[3]): Ceterum scimus quosdam, quod semel imbiberint, nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria, quae apud se semel sint usurpata, retinere. Wenn das Synodalschreiben

---

[1]) Nach Benson (Cyprian etc. p. 365 [Note 2], 607) haben nur zwei, höchstens drei mauretanische Bischöfe am 3. karthagischen (September-) Konzil teilgenommen.

[2]) Ep. 72, 1 (776, 9).

[3]) Ep. 72, 3 (778, 1).

(Ep. 72) einen vernünftigen Zweck hatte, so war es der, wenn nicht den Papst Stephanus ganz auf die Seite Cyprians und seiner Partei hinüberzuziehen, so doch ihn wenigstens zur Tolerierung der anabaptistischen Praxis zu bewegen[1]). Daß Cyprian in der Tat eine solche Hoffnung hegte, dafür zeugt die hochgradige, leidenschaftliche Aufregung, die sich seiner bemächtigte und wovon die Ep. 74 so kräftige Proben uns bietet, als die Entscheidung Stephans in Afrika eintraf, welche diese Hoffnungen zu nichte machte. Wenn aber Stephan sich bereits vor dem 2. karthagischen Konzil über die Ketzertaufstreitfrage geäußert und zwar amtlich geäußert hatte, wie Nelke annimmt, wie konnten Cyprian und seine Mitsynodalen in solch schroffer und absprechender Weise das „römische Argument" von der Gewohnheit Stephan gegenüber besprechen? Cyprian war wohl doch ein besserer Psycholog, als daß er dafür halten konnte, durch solche wenig schmeichelhafte Äußerungen, durch welche die Vertreter der alten Gewohnheit als starrsinnige, unbelehrbare Leute hingestellt wurden, den Papst, der angeblich bereits zugunsten dieser Gewohnheit Partei ergriffen hatte, für seine Absichten günstig zu stimmen[2]). Wie konnte er in einem Briefe an den Papst von „gewissen Leuten" reden, die am Alten trotz aller da-

[1]) So auch Nelke S. 94: „Um seiner Ansicht über die Ketzertaufe eine größere Autorität zu verschaffen und Stephanus nicht nur zum Schweigen, sondern möglicherweise zur Verwerfung der Ketzertaufe . . . zu bewegen, veranlaßt der Metropolit von Afrika eine große Synode von 72 Bischöfen aus Africa proconsularis und Numidien und schreibt namens dieser Versammlung an den römischen Bischof den 72. Brief." Nach S. 98 „wußten Cyprian und die Konzilsteilnehmer, was Stephan über die Ketzertaufe dachte, daß er sie entschieden anerkannte und als höchstes Zugeständnis vielleicht die Duldung der entgegengesetzten Praxis (des Rebaptismus) zu gewähren bereit war."

[2]) Am wenigsten konnte ein solcher Erfolg erwartet werden, wenn, wie man neuerdings finden wollte, in den fraglichen Worten des Synodalschreibens ein verdeckter Spott über Stephans Hartköpfigkeit gelegen war. Vgl. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, II, 59: Ils raillent un peu, à mots couverts, l'entêtement probable de l'évêque de Rome.

gegen vorgebrachten Vernunftgründe festhalten, wenn der Papst selbst sich bereits offen und amtlich auf Seite dieser „gewissen Leute“ und unvernünftigen Anhänger des Althergebrachten gestellt hatte?

Fechtrup findet eine Bestätigung seiner Annahme, daß Stephan schon vor Abfassung der Ep. 71 Stellung zur Ketzertauffrage genommen, darin, daß Cyprian den Gegnern, die sich auf die alte Gewohnheit beriefen, gerade das Beispiel des hl. Petrus entgegenstellte:[1]) Nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret se primatum gerere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, . . . sed consilium veritatis admisit et rationi legitimae, quam Paulus vindicabat, facile consensit, documentum scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens, ut non pertinaciter nostra amemus sed quae aliquando a fratribus et collegis nostris utiliter et salubriter suggeruntur, si sint vera et legitima, ista potius nostra ducamus. Diese Stelle sei ein deutlicher Hinweis auf den Nachfolger Petri Stephanus, welcher Hinweis die Vermutung, daß es Stephan sei, gegen welchen Cyprian in Ep. 71 polemisiere, zur Gewißheit erhebe (S. 204)[2]).

Allein die angenommene Bezugnahme auf Stephanus, dem von Cyprian vorgeworfen sein soll, daß er in der Ketzertauffrage eine seinem ersten Vorgänger unähnliche Haltung eingenommen habe, ruht auf sehr prekärer Unterlage. Reicht es zum Verständnis unserer Stelle nicht aus, wenn wir die Argumentation des hl. Cyprian dahin fassen: Wenn der hl.

[1]) Ep. 71, 3 (773, 11). — Einen ähnlichen Schluß machte schon Rettberg (Cäcilius Thascius Cyprianus S. 175 f.).

[2]) Nach Lipsius (Chronologie d[illegible] röm. Bischöfe, S. 216, Note 1) ist „bei dem Hinweise darauf, [illegible]
mit Paulus) sich nicht darauf [illegible]
willig Belehrung annahm, [illegible]
Verhalten des Nachfolgers [illegible]

Petrus, der erste der Apostel und der Grundstein der Kirche, nicht starrsinnig festhielt an dem, was er anfänglich für recht hielt, warum sollten die gegnerischen Bischöfe, die weniger sind als Petrus, sich gegen bessere Gründe und bessere Einsicht sperren und sich auf die bisher geübte Praxis festlegen?

Schrieb aber Cyprian mit Hinblick auf Stephan, dann beweisen die obigen Sätze das gerade Gegenteil, daß nämlich der Papst bis dahin in der Ketzertauffrage noch nicht gesprochen, noch keinen amtlichen Entscheid gegeben hatte, daß in den fraglichen Sätzen kein Vorwurf, sondern höchstens und alleräußersten Falles ein Ausdruck der Erwartung gelegen war, Stephan werde sich gleich Petrus gegen bessere Gründe nicht verschließen.

Nelke (S. 93, Note 3) meint wohl, Sätze wie der oben angeführte: Nec Petrus . . . vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, machten „den Eindruck, es wäre unangebracht gewesen, diese Ausführungen einem weniger Angesehenen entgegenzuhalten. Der Gegner erscheint vielmehr als einer, bei dem Cyprian leicht derartige Motive voraussetzen durfte. Ein solcher war der römische Bischof, der nicht nur besonderes Ansehen besaß, sondern auch davon Gebrauch zu machen entschlossen war".

Wir halten den Schluß auf das gerade Gegenteil für berechtigt. Waren obige Sätze als Vorwürfe gegen Stephan, der bereits in der Angelegenheit gesprochen hatte, gedacht, dann durfte Cyprian die Ep. 71 nicht als Begleitbrief mit Ep. 72 an den Papst schicken. Denn solche kräftige Vorwürfe, wodurch dem Papste Eigensinn, Überhebung, starrköpfiges Festhalten an der eigenen Übung vorgerückt wurden, wären sicherlich das am wenigsten geeignete Mittel gewesen, beim Papste Stimmung für seine Zwecke zu machen. Unter Voraussetzung der Annahme Fechtrups und Nelkes wäre der [illegible] f doch eine sonderbare Unterstützung des in Ep. 72 [illegible] t gerichteten Postulates gewesen![1])

[illegible] Fechtrup (S. 206) hat Cyprian in Ep. 72 „seinen Gegner

Freilich meint Nelke (S. 93, Note 3, S. 97ff.), Cyprian habe „eine Übereinstimmung mit dem römischen Bischof in Sachen der Ketzertaufe nicht erhofft“[1]). Aber wie konnte dann Cyprian Ep. 72, 3 (777, 24) an den Papst schreiben: Haec ad conscientiam tuam, frater carissime, et pro honore et pro simplici dilectione pertulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere, quae et religiosa pariter et vera sunt?

Aber das „war nur eine Phrase“, belehrt uns Nelke (S. 98). Jedoch auch eine derartige „Phrase“ war nicht möglich, wenn Stephan schon vorher, und zwar amtlich, die gegenteilige Anschauung vertreten hatte und wenn das Synodalschreiben die Aufgabe hatte, „eine autoritative Beschlußnahme gegen Stephan zu inscenieren“ (Nelke S. 100). Es mag ja vielleicht sein — die Annahme ist wenigstens nicht ganz ausgeschlossen —, daß Cyprian und seine gleichgesinnten Kollegen auf nicht offiziellem Wege über die wenig günstige Stimmung und Stellung Stephans zu ihrer Theorie und Praxis bezüglich der außerkirchlichen Taufe unterrichtet waren[2]); aber war eine amtliche Enuntiation des Papstes vorausgegangen, dann konnten sie weder erklären, sie hielten es für ihre Pflicht, der Weisheit des Papstes diese strittige Angelegenheit zu unterbreiten[3]), noch dem Papste gegenüber die Erwartung

in Rom zu beschwichtigen versucht“. Die gleichzeitige Übersendung der Ep. 71 mit ihren etwas zweifelhaften Komplimenten (insolenter aut arroganter) für Stephan wäre unter der in Frage stehenden Voraussetzung sicherlich ein recht eigentümliches Beschwichtigungsmittel gewesen!

[1]) Diese Ansicht harmoniert allerdings nicht recht mit dem Zwecke, welchen Cyprian bei Berufung der 2. karthagischen Synode gehabt, wie ihn Nelke S. 94 (vgl. oben S. 7, Note 1) bestimmt hat.

[2]) Nelke (S. 97) hält diese Annahme für „mehr als wahrscheinlich“, für „gewiß“. Wir halten dieselbe weder für gewiß noch für wahrscheinlich, sondern nur allenfalls für möglich.

[3]) C. 1 (775, 6): De eo vel maxime tibi scribendum et cum tua gravitate ac sapientia conferendum fuit. — Ep. 72 war demnach das erste an Stephan gerichtete Schreiben bezüglich der Ketzertaufangelegenheit seitens Cyprians und seiner bischöflichen Gesinnungs-

aussprechen, daß er entsprechend seiner „Glaubenstreue" die Beschlüsse des Konzils billigen werde. Das wäre nicht bloß „eine gehaltslose Phrase"[1]), das wäre offener Hohn gewesen, wie er mit den Zwecken des Konzils sich nicht vereinbaren läßt.

Nelke glaubt allerdings, Cyprian und seine Mitsynodalen hätten sich diese „Phrase" gestatten können, weil Cyprian „in der Ketzertaufsache sich bis dahin an Stephanus persönlich nicht gewandt haben wird" und ebenso die übrigen „Konzilsbischöfe mit dem römischen Kollegen keine direkten Verhandlungen über die Ketzertauffrage gepflogen hatten." Aber die affektierte Ignorierung einer offiziellen Verlautbarung des Papstes an die mauretanischen Nachbarbischöfe, welche den Konzilsmitgliedern, insbesondere bei der aktuellen Bedeutung einer solchen Enuntiation in dem heftig entbrannten Streit, nicht unbekannt bleiben konnte, wäre doch eine Handlungsweise, die man weder dem als gerader, offener Charakter bekannten Primas von Karthago, noch den übrigen Synodalen, welche

---

genossen. (Auch nach Schüler, Der pseudocyprianische Traktat De rebaptismate nach Ort und Zeit seiner Entstehung untersucht, S. 25, Note 1 „macht Ep. 72 durchaus den Eindruck, die erste Äußerung der Afrikaner Stephan gegenüber in dieser Sache zu sein.") Da in Sent. 8 der 3. karthagischen Synode ein Schreiben Cyprians an Stephan (441, 6: Lectis litteris Cypriani . . . ad Stephanum) erwähnt wird, so kann, wie auch Nelke S. 145 mit Recht schließt, unmöglich die Ansicht O. Ritschls, welcher (Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, S. 115ff.) die Ep. 72 der 3. karthagischen (September-) Synode zuweist, richtig sein. Benson (S. 363) macht auch darauf aufmerksam, daß Ep. 73, 1 (779, 2) der Beschluß des 2. Konzils in einer Form referiert wird, welche sich als Wiedergabe von Ep. 72, 1 (775, 4) darstellt. Benson betont a. a. O. außerdem mit Recht, daß, falls Ritschls Hypothese begründet wäre, die Ep. 73 in Ep. 72, 1 erwähnt sein müßte, da an letzterer Stelle nicht bloß das Synodalschreiben der 1. karthagischen Synode (Ep. 70), sondern auch das Schreiben Cyprians an Quintus (Ep. 71) als an Stephanus mitgesandt erwähnt ist. Die Ep. 73 hätte um so mehr erwähnt sein müssen, als sie auf dem 3. Konzil von Karthago vorgelesen und zum Gegenstand der Diskussion gemacht worden war.

[1]) Nelke S. 99, Note 2.

in demselben Atem den Papst ihrer „ungeheuchelten Liebe“ versichern, zuzutrauen berechtigt ist.

Und dürfen wir annehmen, Cyprian und seine Kollegen hätten sich nicht vergegenwärtigt, welchen Eindruck ein solches unaufrichtiges Versteckenspielen auf Stephan notwendig machen mußte, wenn sie einerseits, wie Nelke (S. 97) annimmt, „in den getroffenen Entscheidungen Stephan selbst kritisieren und dessen (in einem amtlichen Aktenstücke kundgegebene) Auffassung verurteilen“, und doch wieder dem Vertrauen Ausdruck geben, die getroffenen Entscheidungen würden beim Papste günstige Aufnahme und Zustimmung finden?

Nelke (S. 95) meint: „Die Afrikaner haben (auf der 2. karthagischen Synode) Fragen von der höchsten Bedeutung, Fragen, bei denen nicht nur die Disziplin, sondern auch das Dogma in Mitleidenschaft gezogen wird, endgültig entschieden, ohne den römischen Bischof vorher um Rat gefragt zu haben oder nachher um seine Sanktion zu bitten, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß der römische Kollege in diesen wichtigen Fragen die höchste Autorität besaß.“

Diese Auffassung ist durchaus unbegründet. Die Bischöfe des 2. karthagischen Konzils wollten die „Autorität des römischen Kollegen“ keineswegs bei Seite schieben; sie erklärten vielmehr ausdrücklich, daß sie vor allem (vel maxime) wegen der Ketzertauffrage an den Papst sich zu wenden und mit seiner „Würde und Weisheit“ zu verhandeln für ihre Pflicht hielten[1]. Sie halten so wenig die Zustimmung des Papstes für überflüssig, daß sie ihre Synodalschreiben an den Papst mit den Worten schließen (Ep. 72, 3 [777, 24]): Haec ad conscientiam tuam . . . pertulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere, quae et religiosa pariter et vera sunt. Sie wollten auch keine endgültige Entscheidung, keine Entscheidung für die ganze Kirche geben, ja,

[1]) C. 1 (775, 6). Vgl. oben S. 10, Note 3.

sie erklären ausdrücklich, daß selbst in Afrika ihre Stellungnahme nicht für alle Bischöfe maßgebend sein solle, sie behalten den Vertretern der gegenteiligen Meinung und Übung nachdrücklichst die Freiheit des Handelns vor (c. 3 [778, 4]): Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus. Sie lehnen damit expresse jede gesetzliche Vorschrift, jede gesetzmäßige Entscheidung in der Frage ab. Ein Eingriff in die Primatialrechte des römischen Kollegen ist also hier in keiner, auch nicht in entfernter Weise gegeben.

Aber gerade dieser Passus, meint Nelke, richtet sich gegen den Papst[1]). In demselben „sprechen sie (die Bischöfe des 2. karthagischen Konzils) dem römischen Bischofe — wenn man die angeführten Schlußworte wörtlich und ohne künstliche Interpretation auffaßt — jedes Recht ab, in der vorliegenden Sache, sei es gegen den Beschluß der Afrikaner, sei es zu dessen Gunsten, seine Autorität geltend zu machen. Betonen sie doch, daß jeder Bischof in der Verwaltung seiner Kirche nur Gott verantwortlich sei" (S. 95). „Es mußte Stephan empören, daß man zur Rettung der falschen und gefährlichen Auffassung einen Grundsatz urgierte, der, wörtlich aufgefaßt, eine einheitliche Regelung wichtiger Streitobjekte erschwerte, ja unmöglich machte und eine besondere Autorität Roms ausschloß" (S. 96).

Nelke hat hier — allerdings nicht als der erste[2]) und

---

[1]) Auch Benson (S. 360) sieht in dem 72. Brief ein „Ultimatum" an P. Stephan. Vgl. auch Rettberg, Cäcilius Thascius Cyprianus, S. 176.

[2]) Vgl. Walch, Historie der Ketzereien, II, 383: „Nichts ist klärer, als daß Cyprian, die auf der dritten Kirchenversammlung zu Karthago anwesenden Väter, Firmilian und die Morgenländer, auch Dionysius von Alexandrien weder den Papst vor untrüglich gehalten, noch ihm ein Recht zugestanden, anderen Bischöfen Gesetze vorzuschreiben, oder sie gar von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, sondern ihren allgemeinen Satz, die Bischöfe sind einander gleich, beständig auch auf Stephanum angewendet."

wohl noch auf lange Zeit hinaus nicht als der letzte[1]) — dem fraglichen Passus im Synodalschreiben an Stephanus eine Tendenz und eine Tragweite gegeben, welche derselbe nach der Absicht Cyprians nicht haben sollte und nicht haben konnte. Nicht die „Autorität Roms“ wollten Cyprian und seine Mitsynodalen „ausschließen“, sondern sie wollten ihre Stellungnahme in der Ketzertauffrage genauer definieren und gegen die Einrede sichern, daß man einen Einbruch in den Besitzstand derjenigen bischöflichen Kollegen mache, welche die gegenteilige Praxis übten und theoretisch vertraten[2]).

Aber der Begründungssatz, daß „ein jeder Bischof frei und (nur) Gott verantwortlich“ sei — besagt derselbe nicht die völlige Independenz der Einzelkirchen und schließt derselbe nicht die Ingerenz des römischen Bischofes aus?

Gewiß, wenn man den Satz preßt! Aber muß man diese Äußerung pressen, und darf man sie pressen, besonders wenn sie in einen Synodalschreiben an den Papst steht, worin die Synodalen es für ihre Pflicht erklären, dem Papste die Angelegenheit zu unterbreiten, mit ihm über die Frage zu verhandeln?

---

[1]) Ungefähr gleichzeitig (1902) mit dem Nelkeschen Buche erschien der zweite Band der Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne von Monceaux. Derselbe hält dafür, es handele sich im Kampfe zwischen Stephan und Cyprian um zwei verschiedene Begriffe von der Kirche. Cyprian habe dem römischen Bischofe nur eine Art von Ehrenvorsitz (une sorte de préséance honorifique) zuerkannt, für die übrigen Bischöfe vollständige Gleichheit und Unabhängigkeit — die Fragen des Glaubens ausgenommen — beansprucht (S. 228 f. 338 f.).

[2]) Ziemlich richtig hat den Sinn der fraglichen Sätze Döllinger erfaßt, wenn er (Geschichte der christl. Kirche I, 1, S. 303) schreibt: „Cyprian schrieb im Namen der 2. Synode an den Papst Stephanus, damit er den gefaßten Beschluß bestätige; die afrikanischen Bischöfe mochten indeß wohl wissen, daß in vielen Kirchen, und namentlich auch in der römischen, die entgegengesetzte Gewohnheit herrsche, und darum sagte Cyprian in dem Synodalschreiben, gleichsam vorbeugend, sie seien, da jeder Bischof in der Regierung seiner Kirche frei sei, keineswegs gesonnen, jemandem Gewalt anzutun oder ihm Gesetze vorzuschreiben.“

Der fragliche Satz enthält ein Prinzip, das der hl. Cyprian wiederholt, zum Teil mit denselben Worten ausgesprochen, nicht erst, seitdem er in Opposition mit dem römischen Bischof geriet, sondern schon viel früher, schon in Ep. 69[1]), als der Ketzertaufstreit noch nicht lange begonnen hatte[2]), an ein

---

[1]) C. 17 (765, 23).

[2]) Nach Nelke (S. 112) wäre allerdings der 69. Brief zwar vor dem 3. karthagischen Konzil und Ep. 75, aber nach Ep. 73 und 74 entstanden. Auch ältere Autoren, wie Suyskens, Morcelli, Pamelius, Tillemont, setzten die Epistola ad Magnum an das Ende der uns erhaltenen Ketzertaufkorrespondenz Cyprians (vgl. unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 239). Es ist nun sicher unrichtig, wenn Fechtrup (S. 198f. — So auch Monceaux, Hist. littér. II, 37) in der Entscheidung, welche Cyprian in Ep. 69 betreffs der Ungültigkeit der novatianischen Taufe gibt, den eigentlichen Anlaß zum afrikanischen Ketzertaufstreite sieht. Denn bei Abfassung unseres Briefes war der Streit bereits im Gange. Das zeigt — außer c. 7 (756, 6), 8 (757, 22), 17 (765, 23) — c. 10 (759, 5), wo die Gegner Cyprians in der Ketzertaufsache als pertinaces et indociles getadelt worden. Aber immerhin müssen wir, wie uns scheint, die Ep. 69 an die Spitze der uns erhaltenen, den Ketzertaufstreit betreffenden Korrespondenz Cyprians stellen. Mit Recht verweist Fechtrup auf den Umstand, daß in dem Briefe an Magnus die erste karthagische Synode und ihr Synodalschreiben (Ep. 70) nicht erwähnt wurden. Und doch mußte diese Synode, falls sie schon abgehalten war, erwähnt werden, da Magnus wegen seines Zweifels über die Gültigkeit der schismatischen (novatianischen) Taufe bei Cyprian anfragte, auf der genannten Synode aber die Gültigkeit der schismatischen Taufe bereits verneint worden war (Ep. 70, 1 [766, 15]: Legimus litteras vestras, quas fecistis de his, qui apud haereticos et schismaticos baptizati videntur . . . De qua re . . . sententiam nostram non novam promimus . . . censentes scilicet et pro certo tenentes neminem baptizari foris extra ecclesiam posse). Nachdem das genannte Konzil diese Entscheidung gegeben und begründet hatte (c. 1—3) und das zweite karthagische Konzil (Ep. 72, 1 [775, 11]) diese Entscheidung wiederholt hatte, war die Anfrage des Magnus „gegenstands- und zwecklos" geworden. Sie war auch für so späte Zeit, in welche Nelke die Abfassung der Ep. 69 versetzt, schon dadurch „gegenstands- und zwecklos" geworden, daß Cyprian wiederholt vorher jede außerkirchliche Taufe aus dem Grunde verworfen hatte, weil außer der Kirche kein Heil sei (cf. Ep. 74, 7 [804, 20]. 11 [808, 19]; Ep. 73, 1 [779, 5]. 7 [783, 13]. 10 [785, 8]. 11 [786, 7]. 25 [797, 27]; Ep. 71, 3 [774, 10]; Ep. 70, 2 [768, 10]). Die Argumente, womit Nelke seine Hypothese zu stützen sucht (S. 109ff.),

Eingreifen Roms noch gar nicht gedacht werden konnte, ja schon zu einer Zeit, wo der Ketzertaufstreit noch in ziemlicher Ferne lag.

Im 55. Briefe an Antonianus[1]) spricht Cyprian davon, daß in früheren Zeiten einige afrikanische Bischöfe den Ehebrechern die kirchliche Buße und Wiederversöhnung für die ganze Lebenszeit verweigerten. Trotz dieser von der gewöhnlichen abweichenden Praxis haben diese Bischöfe den Ausschluß

---

erscheinen von sehr geringem Belang. Wenn Nelke u. a. meint (S. 110), „daß Cyprian deshalb jedem Bischof volle Handlungsfreiheit läßt (Ep. 69, 12. 17), weil er bereits die Aussichtslosigkeit einer Beeinflussung erkannt hat", so scheint uns der Grund für die proklamierte Handlungsfreiheit der Bischöfe vielmehr in der gleich nach Anfang des Streites offenbar gewordenen Schwierigkeit, der Ansicht Cyprians allgemeine Geltung — und sei es nur in Afrika — zu verschaffen, so wie in der im Grunde durchaus friedliebenden Gesinnung des Primas von Karthago zu liegen, welcher den Streit zu vermeiden wünschte und darum seinen Kollegen mit seinem Tolerari posse soweit als möglich entgegenkommen wollte. „Die Ausführungen in Ep. 73, 5 und 18 wären belanglos gewesen nach Ep. 69", meint fernerhin Nelke (S. 112). Aber die angezogenen Ausführungen sind deswegen auch nach Ep. 69 nicht „belanglos", weil Cyprian an erster Stelle gegen die von Jubajan mitgesandte Epistola, an zweiter Stelle gegen „gewisse" Gegner Stellung nimmt, daher eine Applikation früher schon (in Ep. 69) vorgelegter Argumente auf die durch die betreffenden Gegner wieder in den Disput gezogenen Punkte sehr wohl motiviert ist. Von mehr Gewicht dürfte der (von Nelke nicht verwertete) Umstand sein, daß Cyprian als Beilagen zu seinem Schreiben an P. Stephan (Ep. 72) — und in gleicher Weise auch an Jubajan (cf. Ep. 73, 1 [778, 16]) — wohl das Synodalschreiben der ersten karthagischen Synode (Ep. 70) und den Brief Cyprians an Quintus (Ep. 71), nicht aber den Brief an Magnus (Ep. 69) mitsandte. Warum nicht, wenn er schon geschrieben war? Allein Cyprian konnte die Übersendung dieses Briefes unterlassen, weil die Argumente desselben gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe in den mitübersandten Ep. 71 (c. 1—3) in nuce wiederholt waren. Dazu kommt noch, daß ein erheblicher Teil der Ep. 69 (c. 12—16) die Beantwortung der Frage des Magnus, was von der Aspersions- oder Klinikertaufe zu halten sei, also einem Gegenstande gewidmet ist, welcher in dem Ketzertaufstreite keine Rolle spielte.

[1]) Derselbe wurde nach Nelke (S. 74) gegen Ende des Jahres 251 verfaßt.

der anders handelnden wenigen aus der Kirche nicht gefordert, sondern die kirchliche Einheit und Eintracht bewahrt. Cyprian findet das in der Ordnung: denn jeder Bischof sei Herr seiner Handlungsweise, wofür er Gott verantwortlich sei.[1]) Es ist dieselbe Idee, die Cyprian im Ketzertaufstreite zu wiederholten Malen[2]) ausgesprochen. Wegen derlei Fragen der kirchlichen Disziplin soll kein Zwang stattfinden, die kirchliche Einheit und der kirchliche Friede nicht zum Opfer gebracht werden, sondern dem einzelnen Bischofe die Freiheit der Handlungsweise gewahrt bleiben. Ist in Ep. 55 an einen Protest gegen die Ingerenz des römischen Bischofes nicht zu denken, so auch nicht, wenn Cyprian im Ketzertaufstreit denselben Grundsatz proklamiert. Die Auffassung Nelkes (S. 93, Note 4): „Den Grundsatz von der Unverantwortlichkeit der Bischöfe (Ep. 72, 3; Ep. 73, 26 und öfter) urgiert er (Cyprian) selbstverständlich nur, um sich vor Rom zu schützen," ist weder „selbstverständlich" noch überhaupt wohl fundiert.

Im 69. Briefe behandelt Cyprian außer der Streitfrage nach der Gültigkeit der außerkirchlichen Taufe noch die andere von Magnus gestellte Frage, ob die Taufe durch Perfusion, die sog. Klinikertaufe, als vollgültig zu betrachten sei. Der hl. Primas löst diese Quästion im bejahenden Sinne, erklärt

[1]) C. 21 (638, 23): Apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum nostrorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut, quia apud alios adulterio pax dabatur, qui non dabat, de ecclesia separaretur. Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus. Vgl. auch Ep. 57, 5 (655, 13): Quod si de collegis aliquis exstiterit, qui urgente certamine pacem fratribus et sororibus non putat dandam, reddet ille rationem in die judicii Domino vel importunae censurae vel inhumanae duritiae suae.

[2]) Außer an den schon zitierten Stellen noch Ep. 73, 26 (798, 10—vgl. unten S. 22, Note 3) und in der Eröffnungsrede Cyprians zum 3. karthagischen Konzil (436, 1).

aber, er wolle in diesem Punkte niemandem präjudizieren, es möge jedermann in Lehre und Praxis es so halten, wie er es für gut findet.[1]) Am Schlusse des Briefes betont er nochmals diesen Grundsatz bezüglich des ganzen Inhaltes des Briefes[2]), also auch bezüglich dessen, was er gegen die Gültigkeit jeder außerkirchlichen Taufe ausgeführt hatte. Hat aber dieser Grundsatz, wie ihn Cyprian bezüglich der Perfusionstaufe proklamiert, durchaus keine Spitze gegen den Papst, durchaus nichts Bedenkliches und Präjudizierliches gegen die Primatialgewalt des römischen Bischofes, so auch nicht die Geltendmachung desselben Grundsatzes bezüglich der Ketzertauffrage in demselben Briefe, sowie in den übrigen angezogenen Aktenstücken zum Ketzertaufstreite.

Es ist richtig: Wäre der fragliche Grundsatz Cyprians absolut, ohne alle Einschränkung zu verstehen, dann würde er nicht bloß die Leugnung eines wirklichen, mit Jurisdiktion ausgestatteten Primates bedeuten, er wäre durchaus geeignet, den lebensvollen Organismus der Gesamtkirche zu sprengen und in ein bloßes Konglomerat innerlich nicht zusammenhängender Monaden von Einzelkirchen aufzulösen.[3]) Ob aber das wohl die Meinung des hl. Cyprian sein konnte, der so warm und entschieden für die Einheit der Kirche als eines lebendigen Organismus eingetreten? Ist der in Frage stehende Grundsatz absolute zu nehmen, dann konnte Cyprian auch keine kirchlichen Gesetze, keine Konzilsdekrete als

---

[1]) C. 12 (760, 17): Qua in parte nemini verecundia et modestia nostra praejudicet, quominus unusquisque, quod putat, sentiat et, quod sentit, faciat.

[2]) C. 17 (765, 21): Rescripsi, fili carissime, ad litteras tuas, quantum parva nostra mediocritas valuit, et ostendi, quid nos, quantum in nobis est, sentiamus, nemini praescribentes, quominus statuat, quod putat unusquisque praepositus, actus sui rationem Domino redditurus.

[3]) Zutreffend bemerkt Döllinger (Geschichte der christl. Kirche I, 1, S. 307), daß dieser Grundsatz wörtlich genommen und „folgerichtig durchgeführt, von der Einheit der Kirche bald kaum einen Schatten mehr übrig gelassen hätte“.

bindend für die einzelnen Bischöfe anerkennen, dann konnte er nicht zugeben, daß ein Bischof — wenigstens nicht in Displinarsachen — vor das Forum einer Synode gezogen wurde. Und doch entnehmen wir der Ep. 64, daß Cyprian mit 65 auf dem Konzil von Karthago 251[1]) versammelten Bischöfen eine Zensur über den Kollegen Therapius verhängte, weil er in Widerspruch mit der Autorität eines Konzilsdekretes einen gefallenen Presbyter vor Vollendung der vollen gesetzmäßigen Bußzeit ohne zwingenden Grund in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hatte, und ihm auftrug, derlei nicht wieder zu tun.[2]) Wie konnte Cyprian so tun und also schreiben, wenn es ihm wirklich Prinzip war, daß der einzelne Bischof außer Gott keinen Richter und Herrn über sich habe? Und der genannte war nicht der einzige Fall, in welchem Cyprian ein disziplinäres Einschreiten gegen bischöfliche Kollegen nicht bloß guthieß, sondern provozierte[3]). Denselben Papst Stephanus,

---

[1]) So nach Nelke S. 66. Nach Hefele (Conciliengesch. I², 115) fand die Synode im Jahre 252, nach Benson (S. 224, Note 3, S. 231) im Jahre 253 statt.

[2]) Ep. 64, 1 (717, 8): Legimus litteras tuas, frater carissime, quibus significasti de Victore quodam presbytero, quod ei, antequam poenitentiam plenam egisset ..., temere Therapius collega noster immaturo tempore et praepostera festinatione pacem dederit. Quae res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate, ut ante legitimum et plenum tempus satisfactionis et sine petitu et conscientia plebis, nulla infirmitate urgente ac necessitate cogente, pax ei concederetur. Sed librato apud nos diu consilio satisfuit objurgare Therapium collegam nostrum, quod temere hoc fecerit, et instruxisse, ne quid tale de cetero faciat.

[3]) Zutreffend bemerken die Bollandisten (Sept. T. IV, p. 316): Si quis Sancti (Cypriani) dicta generaliter accipienda esse contendat, is igitur dicat necesse est, quo jure, quave injuria idem Sanctus Fortunatum Assuritanum in provincia proconsulari episcopum in epistola 64 (65), et Basilidem et Martialem Hispaniarum episcopos in epistola 68 (67) ob scelus idololatriae recte exauctoratos pronunciaverit et a sedibus suis arcendos curaverit? Quo idem jure epistolam 67 (68) ad Stephanum Romanum pontificem dedit, ut Marcianum Arelatensem in Galliis episcopum sede sua dejici aliumque in eam suffici juberet, si „habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamque judicari ab alio non possit, quam nec

welchem Cyprian das Recht, in die Verwaltung der Einzeldiözesen einzugreifen, durch den Schlußsatz der Ep. 72 abgesprochen haben soll, hatte der Primas von Karthago kurz vorher in Ep. 68 aufgefordert, durch einen kräftigen Brief Ordnung in der Diözese Arles zu schaffen, den bisherigen Bischof Marcian für abgesetzt zu erklären[1]) und für Ernennung eines Nachfolgers zu sorgen.[2])

---

potest ipse alium judicare", et si propterea exspectandum sit „judicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi eos in ecclesiae suae gubernatione et de actu eorum judicandi" (Conc. Carth. III. Prooem.)? Negari igitur non potest objecta S. Cypriani verba sano sensu restringenda esse.

[1]) C. 2 (744, 20): Facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum et divinae pietatis et fraternae salutis inimicum collegio nostro insultare patiantur, quod necdum a nobis videatur abstentus.

[2]) C. 3 (745, 20): Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae, quibus abstento Marciano alius in loco ejus substituatur. — Im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1898, S. 762, haben wir der Meinung beigepflichtet, daß Cyprian in Ep. 68 nicht bloß die Absetzung des Bischofes Marcian, sondern auch die direkte Ernennung des Nachfolgers durch den Papst verlange. Nelke (S. 89, Note 2) erhebt gegen diese Interpretation Einspruch. Das von ihm an erster Stelle geltend gemachte Argument, unsere Deutung sei ausgeschlossen durch c. 2 (744, 21): Ne ultra (coepiscopi) Marcianum ... collegio nostro insultare patiantur, ist jedoch nicht beweiskräftig. Cyprian will, daß Stephan den gallischen Bischöfen auftrage, nicht länger den Marcian aus dem Grunde zu dulden, weil er von Stephan und Cyprian noch nicht als exkommuniziert erklärt sei (quod necdum a nobis videatur abstentus). Stephan möge dieses Hindernis heben durch die Erklärung, Marcian sei aus der Kirche ausgeschlossen und darum abgesetzt. Andererseits möchten wir jetzt gerne zugestehen, daß die von uns gezogene Schlußfolgerung bezüglich der Ernennung von Marcians Nachfolger durch den Papst nicht sicher begründet ist. Wir argumentierten: „Hätte Stephanus bloß eine neue Bischofswahl anregen sollen, so hätte Cyprian die Benachrichtigung von deren Ergebnis doch wohl eher direkt aus Gallien erwarten können, als auf dem Umwege über Rom (c. 5 [748, 22]: Significa plane nobis, quis in locum Marciani Arelate fuerit substitutus, ut sciamus, ad quem fratres nostros dirigere et cui scribere debeamus), nachdem doch nach Ep. 68, 1 ein lebhafter Verkehr zwischen Cyprian und den gallischen Bischöfen eingeleitet war." Allein dieses Argument ist nicht durch-

Versteht man das cyprianische Prinzip von der Freiheit des Einzelbischofs in der Verwaltung seiner Diözese, wie man das nach dem Dargelegten tun muß, in vernünftig restringiertem Sinne, d. i. dahin, daß der Bischof unabhängiger, nur Gott verantwortlicher Herr in der Regierung seiner Diözese ist, soweit nicht die Rücksicht auf die Einheit der Kirche, das Interesse des kirchlichen Gesamtorganismus mit gebieterischer Notwendigkeit dagegen steht, so ist dieser Grundsatz auch heute noch berechtigt und wahr. Die bezeichnete Einschränkung war wie heute, so auch zur Zeit des hl. Cyprian selbstverständlich, sie besonders zu betonen, war an den betreffenden Stellen für Cyprian keine zwingende Veranlassung gegeben.

Ep. 69, 17 (765, 25) stützt Cyprian seinen Satz von der Freiheit der einzelnen Bischöfe, in Sachen der außerkirchlichen und der Perfusionstaufe nach eigener, persönlicher Einsicht zu handeln, mit der Berufung auf den hl. Apostel Paulus: Secundum quod beatus apostolus Paulus in epistola sua ad Romanos (14, 12, 13) scribit et dicit: „Unusquisque nostrum

---

schlagend. Cyprian konnte sich die baldige Benachrichtigung vom Stande der Dinge in Arles auf alle Fälle sichern wollen. Zudem stand die afrikanische Kirche in regelmäßigem, amtlichem Verkehre mit Rom, nicht aber ebenso mit den gallischen Kirchen. Ferner hatte Rom, wie Nelke zutreffend bemerkt, wie über die Absetzung des Marcian, so über die Rechtmäßigkeit seines neugewählten Nachfolgers die endgültige Entscheidung. Cyprian wollte ohne diese Entscheidung den neuen Bischof nicht anerkennen. In dem Satze: Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae, quibus abstento Marciano alius in loco ejus substituatur, kann das quibus auch bloß zu abstento Marciano bezogen werden, so daß der Sinn sich ergibt: Erkläre durch ein solennes Schreiben den Marcian für exkommuniziert und abgesetzt, so daß die Provinzialbischöfe unter Mitwirkung des Volkes von Arles einen neuen Bischof einsetzen können. Diese Auslegung entspricht dem altkirchlichen Gebrauch der Einsetzung der Bischöfe durch die Provinzialbischöfe unter Zustimmung des Volkes. Eine direkte Einsetzung durch den Papst würde einen ganz außerordentlichen Vorgang darstellen, der in jenen Zeiten kein Analogon hätte.

pro se rationem dabit. Non ergo nos invicem judicemus." Wie aber das zitierte paulinische Wort nicht absolute, sondern nur mit vernünftiger Restriktion zu verstehen ist, so auch das cyprianische Diktum von der Freiheit des einzelnen Bischofs. Beiderseits handelte es sich um eine disziplinäre, aber mit dem Dogma in engem Zusammenhange stehende Frage. Wie für den Apostel die Aufrechterhaltung des Friedens der Zielpunkt seiner Mahnung war[1]), den an der gewohnten Übung des mosaischen Zermonialgesetzes festhaltenden, „im Glauben schwachen" Christen nicht zu stören, so war für Cyprian die Aufrechterhaltung der kirchlichen Eintracht der letzte Beweggrund für die Proklamierung der Tolerierung der nach seiner Meinung mit dem Glauben nicht verträglichen[2]) Praxis seiner Gegner.[3])

Was Cyprian mit seinem so viel und schwer mißdeuteten Satze wollte, ist nichts anderes, als was Dionysius von Alexandrien in einem Briefe an den römischen Presbyter Philemon mit den Worten der Schrift (Deut. 19, 14) ausdrückt: „Du sollst nicht die Grenzen deines Nachbarn verrücken."[4])

---

[1]) Rom. 14, 19: Itaque quae pacis sunt, sectemur, et quae aedificationis sunt, in invicem custodiamus.

[2]) Vgl. darüber unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1893, S. 80ff.

[3]) Ep. 73, 26 (798, 10): Nemini praescribentes aut praejudicantes, quominus unusquisque episcoporum, quod putat, faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem. Nos, quantum in nobis est, propter haereticos (qui ad ecclesiam veniunt) cum collegis et coepiscopis nostris non contendimus, cum quibus divinam concordiam et dominicam pacem tenemus, maxime cum et Apostolus dicat (I. Cor. 11, 16): „Si quis autem putaverit contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei." Servatur a nobis patienter et leniter caritas animi, collegii honor, vinculum fidei, concordia sacerdotii.

[4]) Euseb. H. E. VII, 7 (Migne P. gr. XX, 649): *Πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους ἐν ταῖς πολυανθρωποτάταις ἐκκλησίαις καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συννάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς τοῦτο ἔδοξεν· ἂν τὰς βουλὰς ἀνατρέπων εἰς ἔριν αὐτοὺς καὶ φιλονεικίαν ἐμβαλεῖν οὐχ ὑπομένω. Οὐ γὰρ μετακινήσεις, φησίν, ὅρια τοῦ πλησίον σου, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου.*

§ 2. Papst Stephanus und der Brief Cyprians an Jubajan.

Im 73. Brief Cyprians (an Jubajan) wird eine Epistola erwähnt und bekämpft, welche Bischof Jubajan an Cyprian zur Kenntnisnahme übersandt hatte.[1]) Schon ältere Theologen, wie Baronius, Pamelius, Coustant[2]), Launoy, Prudentius Maranus, in neuerer Zeit Rettberg, Lipsius, O. Ritschl[3]) ersehen in Papst Stephan den Verfasser dieser gegen den von Cyprian in der Ketzertauffrage eingenommenen Standpunkt gerichteten Streitschrift.[4]) Benson (S. 351) weist die Vermutung auf die Autorschaft Stephans wenigstens nicht ab, Nelke dagegen hält diese Annahme für gewiß (S. 101). P. Stephan habe aus Ep. 72 und dem mitgesandten Briefe (Ep. 71) an Quintus ersehen, „daß Cyprian durch Verbreitung seiner Briefe die richtige Gewohnheit selbst dort gefährde, wo sie noch bestand (d. i. in Mauretanien). Darum sucht er durch einen ausführlichen Brief, in welchem er die Ketzertaufe verteidigte, Cyprians Einfluß zu paralysieren."

---

[1]) C. 4 (781, 1).

[2]) Coustant (Migne P. l. III, 989) hält dafür, die von Jubajan an Cyprian gesandte Epistola sei das von Stephan an die Orientalen gerichtete Schreiben gewesen. Rettberg (Thascius Cäcilius Cyprianus S. 178) schließt sich der Meinung Coustants an.

[3]) Vgl. unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 223 f. Auch Döllinger (Gesch. d. christl. Kirche I, 1, S. 304) hält die Autorschaft des Stephanus an der durch Jubajan in Abschrift übersandten Epistola für möglich. — Es ist darum unrichtig, wenn Nelke (S. 101) meint, die Autorschaft P. Stephans an der besagten Epistola sei von O. Ritschl zuerst vermutet worden.

[4]) Daß die Epistola in Wirklichkeit ein Brief war oder Briefform hatte, braucht nicht notwendig angenommen zu werden. Epistola hat zuweilen die Bedeutung des griechischen *Τόμος* = Abhandlung. So nennt Rusticus (cf. Mansi, Concil. VII, 110; Pitra, Spicileg. Solesm. IV, 218) sogar das Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel 381 Epistola (Epistola CL patrum contra haeresin Apollinarii). Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1903, S. 799.

Dieses an die mauretanischen Bischöfe gerichtete Schreiben wurde in Abschrift „von Jubajan, einem mauretanischen[1]) Bischof, welcher in der alten, richtigen Praxis schwankend geworden war, aber noch verschiedene Bedenken hatte (Ep. 73, 2, 3), dem Bischof von Karthago zugeschickt".

Die Beweise, durch welche Nelke uns seine These als gewiß dartun will (S. 101ff.), sind jedoch nichts weniger als durchschlagend.

Wenn Nelke einen „Beweis" darin erblickt, daß Cyprian an Jubajan wohl eine Abschrift von Ep. 70 und 71 schickt, nicht aber eine solche von Ep. 72, sondern nur des 2. karthagischen

---

[1]) Wir haben in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 253ff., die Ansicht vertreten, daß Jubajan ein numidischer Bischof gewesen sei. Wir halten jetzt die Annahme Nelkes für besser begründet. Wie wir oben (§ 1, S. 5) gesehen, war in Numidien die Praxis der Wiedertaufe eingeführt, während in Mauretanien die alte, voragrippinische Gewohnheit, die außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft Getauften nicht wieder zu taufen, die allgemein herrschende war. Der bezüglich der Gültigkeit der Ketzertaufe zweifelnde, bei Cyprian sich Rates erholende Bischof (cf. Ep. 73, 1 [778, 11]) paßt besser nach Mauretanien, wo manche Bischöfe durch die Propaganda des Primas von Karthago bezüglich der alten Praxis wankend geworden, als nach Numidien. Wäre ferner Jubajan ein numidischer Bischof gewesen, so hätte er entweder an dem 2. karthagischen Konzil Anteil genommen, oder er wäre wenigstens durch seine bischöflichen Kollegen und Nachbarn über den Beschluß der genannten Synode unterrichtet gewesen, und Cyprian hätte nicht über diese Synode an Jubajan wie an einen Ununterrichteten geschrieben mit den Worten (c. 1 [779, 2]): Et nunc quoque cum in unum convenissemus tam provinciae Africae quam Numidiae episcopi numero septuaginta unus, hoc idem denuo sententia nostra firmavimus, statuentes unum baptisma esse, quod sit in ecclesia catholica constitutum etc. Wir haben uns a. a. O. auf Ep. 73, 3 (780, 12) berufen, wo Cyprian sagt, daß apud nos oder in provinciis nostris die Taufe der Konvertiten aus der Häresie nichts Neues sei, woraus hervorgehe, daß auch der Adressat des Briefes in provinciis nostris zu suchen sei. Solche Provinzen, wo der Rebaptismus durch Agrippin Einführung gefunden hatte, waren aber Africa proconsularis und Numidien. Allein diese Schlußfolgerung beruht auf einem zweifelhaften Vordersatz. Das apud nos und in provinciis nostris kann auch im Gegensatz zur Heimat des Adressaten gemeint und betont sein, und Nelke (S. 103, Note 3) argumentiert mit nicht minderem Recht: „Daß

Konzils kurz Erwähnung tut[1]), was seinen Grund darin habe, „daß Jubajan von Ep. 72 wußte, wahrscheinlich denselben (sic) in seinem Briefe an Cyprian erwähnt hatte, und auch den inneren Zusammenhang des Stephanschen Schreibens mit dem 72. Briefe kannte", so läßt diese Nichtübersendung sich viel einfacher erklären. Was vom Inhalte des Ep. 72 für Jubajan von Bedeutung war, hat Cyprian demselben Ep. 73, 1 (779, 4) mitgeteilt, nämlich den Beschluß des Konzils und eine kurze Begründung dieses Beschlusses: Denuo sententia nostra firmavimus, statuentes unum baptisma esse, quod sit in ecclesia constitutum, ac per hoc non rebaptizari, sed baptizari a nobis, quicumque ab adultera et profana aqua venientes abluendi sunt et sanctificandi salutaris aquae veritate. Vorstehender Satz gibt, wenn auch nicht wörtlich, so ziemlich den Inhalt des 1. Kapitels von Ep. 72 wieder. Das 2. Kapitel des 72. Briefes handelt vom Beschluß des Konzils, die früher katholischen, dann von der katholischen Kirche abgefallenen Priester und Diakonen, ebenso die in der Kirche Getauften, dann aber bei den Häretikern zu Klerikern Beförderten nur als Laien wieder in die Kirche aufzunehmen, steht also zur Frage über die Gültigkeit der außerkirchlichen Taufe, wegen welcher sich Jubajan an Cyprian gewandt, in keiner Beziehung, brauchte also auch Jubajan nicht mitgeteilt zu werden. Das 3. (Schluß-) Kapitel endlich findet sich fast wörtlich im Schlußkapitel (c. 26) des Briefes an Jubajan wieder. Wir sehen also, eine Mitteilung des Wortlautes der Ep. 72 an Jubajan war höchst überflüssig.

„Ein besonders starkes Argument" für seine Hypothese erkennt Nelke in der „starken Betonung und Wertschätzung der Geduld seitens Cyprians", wie sie in den Schlußworten

---

Jubajan mauretanischer Bischof war, folgt aus Ep. 73, 3: Apud nos, in provinciis nostris; Cyprian stellt hier Africa proconsularis und Numidien dem Lande Mauretanien (der Heimat Jubajans), welches unter Agrippin die Ketzertaufe nicht verworfen hatte, entgegen."

[1]) Vgl. die Anmerkung auf voriger Seite.

des 73. Briefes sich ausspricht (798, 17): Servatur a nobis patienter et leniter caritas animi, collegii honor, vinculum fidei, concordia sacerdotii. Propter hoc etiam libellum nunc de bono patientiae, quantum valuit nostra mediocritas, permittente Domino et inspirante conscripsimus, quem ad te pro mutua dilectione transmisimus. Nelke sieht „in dieser Anpreisung der Geduld das Benehmen eines Mannes, welcher im Kampfe mit einem energischen und stärkeren Gegner von vornherein keinen rechten Siegesmut empfindet, sondern, um weitere Folgen zu vermeiden, den Frieden preist, ohne sich selbst ergeben zu wollen".

Wir meinen jedoch, die Reflexionen Cyprians über die Notwendigkeit der Geduld sind hinreichend motiviert durch die Erkenntnis und die Erfahrung, daß er, welcher die Anerkennung der außerkirchlichen Taufe als ein so großes Übel und als eine Verkennung der evangelischen Wahrheit ansah, mit seiner Anschauung, von deren alleiniger Wahrheit er felsenfest überzeugt war, bei der mächtigen Opposition, welche sich in Afrika gegen ihn erhob, nicht durchdringen konnte, sondern sich darein resignieren mußte, für seine, wie er meinte, richtige, mit dem christlichen Glauben allein konforme Auffassung die gleiche Wertung und Duldung mit dem Irrtum zu beanspruchen, wenn er nicht die Einheit und den Frieden der Kirche aufs äußerste gefährden wollte.[1]) War aber doch der Hinblick auf den „energischen und stärkeren

[1]) Cf. De bono patient. c. 15 (407, 26): Caritas fraternitatis vinculum est, fundamentum pacis, tenacitas ac firmitas unitatis . . . Tolle illi patientiam, et desolata non durat, tolle sustinendi tolerandique substantiam, et nullis radicibus ac viribus perseverat . . . Probavit (Apostolus) nec unitatem servari posse nec pacem, nisi se invicem fratres mutua tolerantia foveant et concordiae vinculum patientia intercedente custodiant. Diese Sätze lesen sich in der Tat wie ein Kommentar zu Ep. 73, 26 (798, 12): Nos, quantum in nobis est, propter haereticos cum collegis et coepiscopis nostris non contendimus, cum quibus divinam concordiam et dominicam pacem tenemus . . . Servatur a nobis patienter et leniter caritas animi, collegii honor, vinculum fidei, concordia sacerdotii.

Gegner“ in Rom an der wenig siegesmutigen Stimmung Cyprians schuld — wofür wir übrigens im Texte keinen hinlänglichen Anhalt haben —, so konnte er ja auf anderen Wegen als durch den hypothetischen „ausführlichen Brief“ Stephans in Erfahrung gebracht haben, daß seine Sache in Rom nicht besonders gut stand.

Ep. 73, 11 (786, 12) wird, macht Nelke weiterhin geltend, erwähnt, daß Cyprian als Verfälscher des Glaubens und Verräter der Einheit gescholten worden.[1]) Stephan aber „war berufen, über Cyprian Kritik zu üben, namentlich insofern derselbe die Einheit gefährdete (proditor unitatis!)“.

Allein ein solcher Vorwurf konnte dem hl. Cyprian auch von anderer Seite als vom Papste Stephan gemacht sein. Nelke selbst macht sich den Einwurf (S. 103, Note 9), daß auch im Liber de rebaptismate „ähnliche Vorwürfe“ gegen Cyprian erhoben werden[2]); aber er meint, der genannte Traktat sei „nach dem Bruche des Kirchenfriedens“ geschrieben und verteidige den Papst Stephan und sein Dekret, der Anonymus könne „darum sich dessen Sprachweise angeeignet haben“. Wir sind jedoch der Meinung und glauben hierfür sehr triftige Argumente beigebracht zu haben[3]), daß der Traktat von der Wiedertaufe vor dem Dekrete des Papstes Stephan betreffs der Ketzertaufe und nicht zu dessen Verteidigung, und darum

---

[1]) Si possessionis nostrae jus tenemus, si sacramentum unitatis agnoscimus, cur praevaricatores fidei, cur proditores unitatis exsistimus?

[2]) C. 1 (A 70, 13. 27; 71, 2. 7): Quodcumque est illud, quod contra ecclesiarum quietem atque pacem in medium producatur nihil praeter discordias et simultates et schismata allaturum ... Monstri simile est ipsos episcopos talia cogitare et turpitudinem matris ecclesiae ... non vereri detegere, quamquam nulla sit in hoc nisi in errore ipsorum, turpitudo ecclesiae ... Non poterat, quod innovabatur, sine dissensione fratrum et damno ecclesiastico consistere ... Non est in nostra potestate, ut secundum praeceptum Apostoli idipsum dicamus neve sint in nobis schismata.

[3]) Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 225 ff.; Hist. Jahrb. 1898, S. 400 (500) ff.

auch vor dem „Bruche des Kirchenfriedens" geschrieben worden, daß die Ep. 73 an verschiedenen Stellen sehr deutlich auf den Liber de rebapismate zurückweist. Wir glaubten darum als wahrscheinlich annehmen zu dürfen[1]), daß der feierliche Protest Cyprians: Cur praevaricatores veritatis, cur proditores unitatis exsistimus? gegen die schweren Anschuldigungen gerichtet ist, welche der Verfasser des Liber de rebaptismate gegen den Primas von Karthago erhoben hatte. Sollten wir uns aber auch hier getäuscht haben, konnten nicht von anderer Seite gegen Cyprian derartige, ja so nahe liegende Vorwürfe gerichtet worden sein? Gewiß war Stephan in erster Linie berufen, an Cyprian Kritik zu üben; aber wenn der letztere sich nicht scheute, in Ep. 74 an dem römischen Bischofe in schärfster, bitterster Weise Kritik zu üben, so dürfen wir es auch nicht für unmöglich halten, daß ein afrikanischer, dem Primas von Karthago untergeordneter Bischof gegen diesen die angezogenen scharfen Vorwürfe erhob[2]).

Die Bezugnahme auf Petrus und dessen Ansehen (Ep. 73, 7 [783, 14]) beweist nicht, wie Nelke dafür hält (S. 102), daß Stephan die fragliche, im Briefe an Jubajan kritisierte Epistola geschrieben und in derselben das Ansehen des Petrus urgiert hat. Schon Ep. 71, 3 (773, 11) hat Cyprian das Ansehen des hl. Petrus mit fast gleichen Worten hervorgehoben[3]), und doch hatte er damals die in Frage stehende Epistola noch nicht gekannt. Gerade die unbefangene Art, wie sich Cyprian, ähnlich wie in Ep. 71, so auch in seinem Briefe an Jubajan über die Autorität des hl. Petrus und seines

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 228.

[2]) Der Hieb wird gewöhnlich durch Gegenhieb pariert. Cyprian hatte Ep. 69, 10 (759, 3) seine afrikanischen Gegner als praevaricatores fidei atque ecclesiae proditores gezeichnet. Darf es wundernehmen, wenn ihm dafür von den angegriffenen Kollegen der Vorwurf, er sei ein praevaricator veritatis und ein proditor unitatis (ecclesiae) entgegengeschleudert wurde?

[3]) Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam.

Primates ausspricht[1]), läßt erschließen, daß Stephan bis dahin von seiner Autorität in der Ketzertauffrage keinen Gebrauch gemacht hatte. Es ist schon psychologisch nicht gut denkbar, daß Cyprian in solch dezidierter, durch den Zusammenhang durchaus nicht gebotener Weise die Autorität Petri und seines Nachfolgers, ohne welche es keine Sündenvergebung und darum keine gültige Taufe geben könne, hervorgehoben hätte, wenn er mit dem Inhaber des Stuhles Petri[2]) schon damals in offener Fehde gelegen wäre.

Zum Belege dafür, daß Stephan in der fraglichen Epistola auch das Ansehen Petri urgiert habe, verweist uns Nelke (S. 103, Note 10) auf Firmilian, welcher Ep. 75, 17 (821, 15) bezeugt, daß Stephan in der Tat seine Autorität als Nachfolger Petri geltend gemacht hat (qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, ... qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat). „Man kann kaum annehmen," bemerkt Nelke richtig, „Firmilian, der Verfasser des 75. Briefes habe seine Darstellung von einer anmaßenden Berufung auf Petrus, seinen Vorgänger, auf kein positives, wirkliches Faktum aufgebaut, sondern beim Lesen der Stellen über Petrus in Ep. 71, 73 und 74 sich selbst zurechtgelegt". Aber das Nächstliegende ist doch, daß Firmilian hier Bezug nimmt auf das Schreiben Stephans an Cyprian, welches das Verbot der Wiedertaufe der schon bei

---

[1]) L. c.: Manifestum est autem, ubi et per quos remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur ..., quod ille solvisset. Et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur ...: „Si cujus remiseritis peccata, remittentur illi: si cujus tenueritis, tenebuntur" (Joh. 20, 23). Unde intelligimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit, qui aut ligare possit et solvere.

[2]) Cf. Ep. 55, 8 (630, 1): Cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret.

den Häretikern Getauften und die Exkommunikationsandrohung im Falle der Renitenz enthielt[1]), auf denselben Brief, aus dessen Inhalt Firmilian uns noch einige andere Mitteilungen gibt, die wir bei Cyprian nicht finden.[2])

Dann beachte man den leidenschaftlichen Ton, in welchem Firmilian den Anspruch Stephans auf die Nachfolge und die Rechte Petri bespricht[3]), und welcher so auffallend absticht von der ruhigen Weise, wie Cyprian Ep. 73, 7[4]) die Gründung der Kirche auf Petrus, und darum die Illegitimität und Ungültigkeit alles dessen, was außerhalb dieser auf Petrus gebauten Kirche geschieht, darlegt! Dieser so auffällige Unterschied zeigt doch, daß Cyprian und Firmilian an den hier in Frage kommenden Stellen nicht denselben Gegner und dieselben Ausführungen sich zum Ziele ihrer Polemik genommen haben.

Wir haben schon an anderer Stelle[5]) auf die verhältnismäßig ruhige und leidenschaftslose Sprache hingewiesen, in welcher Cyprian im Briefe an Jubajan gegen die in fraglicher Epistola entwickelten Argumente polemisiert, ohne den Verfasser zu nennen, während das Feuer der Leidenschaft gegen Stephans Dekretalbrief und seinen päpstlichen Schreiber aus

---

[1]) Cyprian sagt uns ja auch, daß in diesem Briefe manche „hochmütige" Sätze vorkommen. Ep. 74, 1 (799, 12): Inter cetera vel superba vel ad rem non pertinentia vel sibi contraria ... etiam illud adjunxit, ut diceret etc.

[2]) Cf. Ep. 75, 12 (818, 19). 18 (822, 7).

[3]) Ep. 75, 17 (821, 14): Juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas etiam petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit ... Nec intelligit offuscari a se et quodammodo aboleri christianae petrae veritatem, qui sic prodit et deserit unitatem ... Stephanus, qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat, nullo adversus haereticos zelo excitatur, concedens illis non modicam, sed maximam gratiae potestatem etc.

[4]) Vgl. Anm. 1 auf Seite 29.

[5]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 224.

der Ep. 74 uns in grellster Weise entgegenlodert. Woher dieser so große Unterschied, wenn es sich beiderseits um denselben Autor und zum Teil auch um dieselben Argumente handelt?

Auch Nelke (S. 101) findet den Ton, in welchem Cyprian die gegnerischen Argumente zurückweist, „im allgemeinen recht ruhig und leidenschaftslos", betont jedoch, daß die in der bekämpften Epistola enthaltene Behauptung, auch die von der marcionitischen Sekte Getauften dürften nicht wieder getauft werden, von Cyprian Ep. 73, 16—19 „mit Abscheu" zurückgewiesen werde.[1]) Und das sei eben „ein Argument Stephans (vgl. Ep. 74, 7)".

Wir müssen aber darauf aufmerksam machen, daß an letztgenannter Stelle die Gültigkeit der marcionitischen Taufe uns keineswegs als „Argument Stephans" vorgeführt wird. Cyprian entwickelt vielmehr daselbst nur die Konsequenzen aus dem Satze Stephans, daß den Konvertiten, die aus welcher Häresie nur immer kommen, bloß die Hände aufgelegt werden dürften. Dies führe dazu, daß auch die Taufe Marcions, Valentins und der übrigen Lästerer Gottes des Vaters als gültig und die Gotteskindschaft und die Sündenvergebung bewirkend hingenommen werden müsse.[2]) Der Ausdruck der Überraschung, Verwunderung und Entrüstung, mit welcher Cyprian diese Folgerung aus dem von Stephan aufgestellten Prinzip uns vorführt (in tantum Stephani fratris nostri ob-

---

[1]) C. 19 (793, 11): Hoc christianus, hoc Dei servus potest aut mente concipere aut fide credere aut sermone proferre?

[2]) Ep. 74, 7 (804, 15): Porro autem non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum sanctum, sed in baptismo . . . Cum vero nulla omnino haeresis, sed neque aliquod schisma habere salutaris baptismi sanctificationem foris possit, in tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo, item Valentini et Appelletis et ceterorum blasphemantium in Deum Patrem contendat filios Dei nasci et illic in nomine Jesu Christi dicat remissionem peccatorum dari, ubi blasphematur in Patrem et Dominum Jesum Christum.

stinatio dura prorupit), zeigt jedoch auch deutlich, daß bisher Stephan in einem der Öffentlichkeit übergebenen Schriftstücke die Taufe des Marcion nicht als gültig anerkannt hatte, die Epistola, welche im Briefe an Jubajan erwähnt wird und welche nach dem Zeugnis von Ep. 73 die marcionitische Taufe ausdrücklich als gültig anerkannte[1]), demnach unmöglich den Papst zum Verfasser haben kann.[2])

Diese Autorschaft will Nelke (S. 101) auch daraus deduzieren, daß „die in Ep. 73 bekämpften Argumente wesentlich Stephans Argumente sind, wie namentlich ein Vergleich mit Ep. 74 zeigt".

Es ist richtig, daß einige Argumente, gegen welche Cyprian in Ep. 74 polemisiert, auch schon in Ep. 73 bekämpft werden. Aber daraus folgt nicht, daß dies spezifisch Stephansche Argumente sind, von ihm allein vorgebracht wurden; sie können ebensogut Argumente sein, welche den Gegnern Cyprians in der Ketzertauffrage gemeinsam gewesen sind. Wir haben schon oben (§ 1, S. 2ff.) dargetan, daß das in Ep. 71 bereits bekämpfte Argument aus der Gewohnheit kein spezifisch „römisches Argument", sondern auch von anderer Seite geltend gemacht ist.

Auch in Ep. 74 denkt Cyprian in seiner Polemik nicht ausschließlich an Stephan. So lesen wir c. 5 (802, 22): Aut si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur . . ., cur non eadem ejusdem majestas nominis praevalet in manus impositione, quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione? . . .

---

[1]) Ep. 73, 4 (781, 5): Maxime cum in eadem epistola animadverterim etiam Marcionis fieri mentionem, ut nec ab ipso venientes dicat baptizari oportere, quod jam in nomine Jesu Christi baptizati esse videantur.

[2]) Auf dem 3. karthagischen Konzil wird die Ansicht von der Gültig[illegible] [illegible]chen Taufe „gewissen Leuten" zuge-
[illegible] [illegible]on erubescunt Marcionis baptis-

Illud quoque ineptum est, ut ... dicant, quod possit quis apud haereticos spiritaliter nasci, ubi Spiritum negant esse ... Quare aut et Spiritum necesse est ut concedant esse illic, ubi baptisma esse dicunt, aut nec baptisma est, ubi Spiritus esse non potest, quia baptisma sine Spiritu esse non potest. Der Schluß Nelkes von der Gleichheit mancher in Ep. 73 und in Ep. 74 bekämpften Argumente auf die Autorschaft Stephans an den in Ep. 73 vorgeführten gegnerischen Beweisgründen stützt sich also auf einen durchaus zweifelhaften, ja unrichtigen Vordersatz.

Firmilian zitiert in Ep. 75 die von ihm bekämpften Sätze und Argumente in verschiedener Weise. Zum Teil zitiert er Stephanus allein, schreibt also die angezogenen Sätze als geistiges Eigentum speziell dem Papste zu[1]); zum Teil eignet er die betreffenden Gedanken dem „Stephan und seinen Gesinnungsgenossen" (Stephanus et qui cum illo sentiunt)[2]), teils den Gegnern Cyprians überhaupt zu.[3]) Mag nun auch die letzte Klasse mit der zweiten nach der Meinung Firmilians zusammenfallen, so viel ist sicher, daß die von Firmilian angezogenen und bekämpften Argumente nicht überall geistiges Eigentum Stephans allein sind, nicht ihm allein zugeeignet werden müssen. Und sehen wir genauer zu, so finden wir, daß da, wo Firmilian den Papst Stephan selbst und allein als Autor der von ihm bekämpften Sätze zitiert, diese sich entweder überhaupt nicht bei Cyprian nachweisen lassen, also dem Briefe Stephans direkt entnommen[4]), oder wo sie sich bei Cyprian nachweisen lassen, in der Ep. 74 referiert werden.[5]) Dagegen werden die Argumente, welche Firmilian aus Ep. 73 herübergenommen hat, soweit sie bezüglich ihres Ursprungs

[1]) So c. 5 (813, 2); c. 6 (813, 21); c. 7 (814, 5); c. 12 (818, 19); c. 17 (821, 15); c. 18 (822, 7).

[2]) C. 8 (815, 9); c. 11 (818, 9); c. 19 (822, 19. 24).

[3]) C. 9 (815, 26; 816, 5); c. 20 (823, 6); c. 21 (823, 15).

[4]) So c. 12 (818, 19); c. 17 (821, 15); c. 18 (822, 7).

[5]) Vgl. Ep. 75, 5 (813, 2) mit Ep. 74, 2 (800, 8); Ep. 75, 6 (813, 31) mit Ep. 74, 2 (801, 1); Ep. 75, 7 (814, 5) mit Ep. 74, 4 (802, 6).

in Ep. 75 bestimmt sind, nicht speziell dem Stephanus, sondern den Gegnern im allgemeinen, oder dem Stephanus und seinen Gesinnungsgenossen zugeschrieben.[1]) Firmilian weiß offenbar nichts von einem zweiten, dem Dekretalbrief an Cyprian vorhergehenden Briefe Stephans, nichts davon, daß die Ep. 73 direkt und speziell gegen Stephan gerichtet ist, die hier bekämpften Argumente spezifisch Stephansche Argumente sind.

Einen weiteren Grund für seine Hypothese, daß in Ep. 73 der Papst Stephan das Objekt der Cyprianischen Polemik ist, findet Nelke in der „auffallenden Tatsache", daß von den zahlreichen Schriftstellen, die im Briefe an Jubajan zitiert werden, keine einzige sich in Ep. 74 wiederholt. Dadurch werde „die Annahme nahegelegt, Cyprian habe in den beiden Briefen dieselben Argumente und denselben Gegner widerlegen und in dem zweiten Briefe (Ep. 74) von vornherein durch ganz neues, reicheres Beweismaterial die Wirkung des ersten Briefes (Ep. 73) verstärken wollen" (S. 102).

Wir meinen, diese „auffallende Tatsache" erklärt sich am einfachsten dadurch, daß es derselbe Adressat ist, an welchen Cyprian die Ep. 74 richtete und an welchen er zugleich die übrigen von ihm im Ketzertaufstreite verfaßten Briefe sandte. Quamquam plene ea, quae de haereticis baptizandis dicenda sunt, complexi sumus in epistolis, quarum ad te exempla transmisimus, hebt die Ep. 74 an. Wenn nun Cyprian selber der Meinung war, daß in diesen Briefen, welche dem Pompejus in Abschrift mitgeteilt wurden, das Ketzertaufproblem erschöpfend (plene)[2]) behandelt war, so

[1]) Vgl. Ep. 73, 24 (797, 14). 25 (797, 19) mit Ep. 75, 8 (815, 9); Ep. 73, 4 (781, 1) mit Ep. 75, 9 (815, 26); Ep. 73, 13 (787, 8) mit Ep. 75, 19 (822, 18); Ep. 73, 14 (788, 3) mit Ep. 75, 20 (823, 6); Ep. 73, 23 (796, 12) mit Ep. 75, 21 (823, 15).

[2]) Auf dem 3. karthagischen Konzil (Sent. 87 [461, 2]) erklärte Cyprian, daß seine Auffassung von der Ketzertaufe (Quae de haereticis baptizandis dicenda sunt, heißt es Ep. 74. 1 [illegible] dster Weise in der Ep. 73 dargelegt [illegible]
exprimit epistola, quae ad Ju [illegible]

lag es gewiß nahe, daß derselbe in Ep. 74 sich auf die Polemik gegen Stephans Reskript beschränkte und das in Ep. 73 verwertete biblische Beweismaterial in Ep. 74 nicht wiederholte. Für eine solche Wiederholung lag durchaus kein Bedürfnis vor, da Pompejus sich aus den übersandten früheren Briefen die nötige Kenntnis erholen konnte.

„Die oft (?) wiederkehrende direkte Anrede an den Gegner (c. 19)“ legt keineswegs, wie Nelke (S. 102) meint, nahe, daß

Es ist darum schon aus diesem Grunde nicht wahrscheinlich, daß Cyprian in der ganzen Ep. 73 ausschließlich gegen die angebliche Epistola Stephans polemisiere, wie Nelke meint (S. 101). Wir ersehen aus dem Lib. de rebapt. c. 1 (A 70, 3), daß im cyprianischen Ketzertaufstreite ein ziemlicher Streitschriftenwechsel stattgefunden hatte (nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta esse jactabantur). Sollten nun diese Gegenschriften gegen Cyprian gar nichts Originales und darum der Beachtung Wertes geboten haben, so daß Cyprian in dem ganzen langen 73. Briefe (er ist mit seinen 26 Kapiteln weitaus der umfangreichste unter den Ketzertaufbriefen Cyprians) sich allein mit der fragwürdigen Epistola Stephans befaßt haben sollte? Zudem werden die Zitate aus der Epistola ganz anders eingeführt (c. 4: Inveni in epistola, cujus exemplum ad me transmisisti [781, 1]; cum in eadem epistola animadverterim [781, 5]), als die im weiteren Verlaufe der Ep. 73 bekämpften Argumente der Gegner: C. 5 (782, 16): Sicut quibusdam videtur; c. 9 (784, 15): Quod autem quidam dicunt; c. 13 (787, 8): Frustra quidam, qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt; c. 14 (788, 3): Quod enim quidam dicunt; c. 16 (789, 21): Non est autem, quod aliquis ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat, ut dicat; c. 18 (791, 18): Quomodo ergo quidam dicunt; c. 22 (795, 15): Quo in loco quidam . . . catechumenos nobis opponunt; c. 23 (796, 12): Sed dicit aliquis; c. 24 (796, 22): Nec quisquam existimet. Diese Art zu zitieren deutet darauf hin, daß Cyprian außer der Epistola seine übrigen Gegner vornimmt, sie Revue passieren läßt, ihre Argumente der Reihe nach der Kritik unterzieht. Hätte Cyprian sich ausschließlich an die Epistola gehalten, so wäre es schwer zu verstehen, warum er diese zuerst in bestimmter Weise zitiert, dann aber in ganz unbestimmter Weise: „Gewisse Leute sagen“ usw. Daß einige dieser Zitate sich noch verifizieren, d. i. im Liber de rebaptismate, der einzigen Streitschrift von icyprianischen Seite, die uns erhalten ist, nachweisen lassen, schon in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 225 ff. und Jahrbuch 1898, S. 513 (413) ff. dargelegt.

Stephan in Ep. 73 bekämpft wird. Das tu[1]) Christum putas impiis et sacrilegis et in patrem suum blasphemis impunitatem dare et eis in baptismo peccata dimittere (c. 19 [793, 7]) ist offensichtlich nichts anderes als rhetorische Figur, ist eine Apostrophe an die Gegner Cyprians im allgemeinen. Das zeigt der Zusammenhang. Die Erörterung a. a. O. wird eingeleitet c. 18 (791, 18) mit der Frage: Quomodo ergo quidam dicunt foris extra ecclesiam, immo et contra ecclesiam, modo in nomine Jesu Christi cujuscumque et quomodocumque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse...? Nisi si qui Christum negat, negatur a Christo, qui patrem ejus negat,... non negatur, et qui in eum blasphemat, quem Christus Dominum et Deum suum dixerit, remuneratus a Christo remissionem peccatorum et baptismi sanctificationem consequitur... C. 19 (792, 20) fährt dann Cyprian fort: Quodsi Christi discipuli discere ex Christo nolunt, quantum venerationis et honoris paterno nomini debeatur, vel de exemplis terrenis ac saecularibus discant... In saeculo isto si cujus patri aliquis convicium fecerit,... indignatur filius et irascitur... Tu Christum putas... in patrem suum blasphemis impunitatem dare et eis in baptismo peccata dimittere...? Hoc christianus, hoc Dei servus potest aut mente concipere aut fide credere aut sermone proferre? Wenn das tu putas auf einen bestimmten Gegner bezogen werden muß, warum spricht Cyprian oben von Christi discipuli, warum gebraucht er nicht auch dort die Einzahl und schreibt: Quodsi Christi discipulus discere ex Christo non vult?

Nach Nelke (S. 102) soll für die Autorschaft des Papstes Stephan an der Epistola „der Umstand zeugen, daß der Verfasser des in Mauretanien umlaufenden, offenbar wichtigen Briefes, in welchem Cyprian als praevaricator veritatis, proditor unitatis bezeichnet ist (c. 11), nicht genannt wird."

Wir sind der Meinung, daß dieser Umstand nicht für,

[1]) Eine ähnliche Apostrophe ist uns anderswo in Ep. 73 nicht mehr begegnet.

sondern gegen die Autorschaft des Papstes zeugt. War der Verfasser ein gewöhnlicher Schriftsteller, etwa ein bischöflicher Kollege Cyprians, dann hat es einen Sinn, wenn Cyprian ihm das Visier nicht lüftet[1]), wie er es auch bei den übrigen Gegnern nicht tut, gegen welche er in Ep. 73 polemisiert. Anders aber steht die Sache, wenn sich die Polemik Cyprians gegen den Papst und gegen ein amtliches Schreiben richtet, dessen Bedeutung gerade darin liegt, daß es vom Papste stammt.[2]) Hier hätte das Verschweigen bezw. Ignorieren des Autors keinen Sinn.

Nelke (S. 103, Note 9) meint zwar: „Man scheute sich, Stephan zu nennen, um so den Streit nicht noch zu verschärfen."

Wir möchten jedoch fragen: Kannte der Adressat der Ep. 73, kannte man in Mauretanien, kannte man in Afrika Stephan als den Autor der Epistola? Wenn ja, dann war das Versteckenspielen Cyprians wenig geeignet, dem Streite die Schärfe zu nehmen; im Gegenteil, es mußte den Kampf erst recht verbittern und vergiften, da Stephan in so geringschätziger Weise, wie ein gewöhnlicher Schreiber einer gewöhnlichen Abhandlung von Cyprian behandelt wird. Denke man sich: In unseren Tagen kommt ein päpstliches Schreiben nach Deutschland. Jedermann kennt den Ursprung des Schreibens. Jemand, der sich durch dasselbe getroffen fühlt, der in demselben als praevaricator veritatis und proditor unitatis stigmatisiert ist, eröffnet eine ziemlich scharfe Polemik

---

[1]) Möglich ist es, daß Cyprian selbst den Verfasser nicht kannte, die Epistola anonym in Umlauf gesetzt worden war.

[2]) Schon die Art, wie die Epistola zitiert wird (c. 4 [781, 1]: Quoniam inveni in epistola, cujus exemplum ad me transmisisti, ... maxime cum in eadem epistola adverterim etiam Marcionis fieri mentionem; c. 5 [781, 18]: De Marcione interim solo, cujus mentio in epistola a te ad nos transmissa facta est, examinemus ... Si enim, sicut quibusdam videtur ...) spricht dafür, daß es sich um eine anonyme Schrift oder um die eines Schriftstellers ohne besondere Autorität handelt.

gegen das Schreiben, als gegen die ihm zufällig durch einen Freund zugesandte Epistel eines Quidam, welcher sich so und so verlautbare. Wäre solches Vorgehen wohl geeignet, eine Verschärfung des Konfliktes hintanzuhalten, gösse ein derartiges Procedere nicht Essig statt Öl in die Wunden, welche der Streit bereits geschlagen?

Weiterhin ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß Stephan, nachdem sich Cyprian und die 2. karthagische Synode mit der Ep. 72 an den Papst gewandt hatten, eine Antwort darauf und eine Entscheidung der Streitfrage zuerst in einem Briefe an die mauretanischen Bischöfe, von denen wir allenfalls nur vermuten können, daß sie gleichfalls die Streitsache in Rom anhängig gemacht hatten, und später erst in einem Schreiben an Cyprian für die Bischöfe von Afrika proconsularis und Numidien gegeben habe (Nelke S. 104).

Wozu eine doppelte päpstliche Entscheidung in einer und derselben Sache in verschiedenen, etwa ein halbes Jahr auseinanderliegenden Zeitmomenten für die Bischöfe von Provinzen, die zu demselben Primatialbezirk gehörten[1])? Wir bleiben bei der Meinung, die wir schon früher[2]) ausgesprochen: „Der hl. Cyprian war als der Primas von Nordafrika und der eigentliche Urheber des Streites und das Haupt der anabaptistischen Partei die einzig richtige, und nachdem derselbe mit seinen gleichgesinnten Mitbischöfen ein Synodalschreiben (Ep. 72) an den Papst gerichtet hatte, auch die einzig mögliche Adresse für ein päpstliches Schreiben in der Ketzertaufangelegenheit, das für die Nordafrikaner bestimmt war.“ Und wenn man annehmen will, die Mauretanier hätten, weil sie sich vorher gegen Cyprian beschwerdeführend an den römischen Stuhl gewandt, das Recht auf eine besondere, direkte Antwort des Papstes gehabt, so mußte wenigstens die päpstliche Entscheidung, wenn auch in verschiedener Ausfertigung,

---

[1]) Nahmen doch auch mauretanische Bischöfe am 3. karthagischen Konzil teil!

[2]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 223.

doch zu gleicher Zeit an die streitenden Parteien ergehen. Dazu kommt noch, daß die uns erhaltenen Aktenstücke des cyprianischen Ketzertaufstreites nur von einem, nicht von zwei Briefen Stephans an die Afrikaner wissen.

Nelke fragt uns (S. 144): „Wie will man überhaupt das mit Exkommunikation drohende Edikt Stephans verstehen, wenn letzterer in einen Streit nicht verwickelt gewesen, sondern lediglich als Unparteiischer auf die von Afrika veranstaltete Beschlußmitteilung — Ep. 72 — hin einfach die echte Tradition in den anderen Gemeinden ermittelt hatte, um alsdann den Afrikanern zu antworten? Er hätte nur eine einfache Entscheidung — ohne ausdrückliche Banndrohung erlassen."

Darauf ist zu antworten, daß P. Stephan nicht „lediglich als Unparteiischer" in den afrikanischen Ketzertaufstreit eingegriffen, sondern als Oberhaupt der Kirche. Und als solches konnte er angesichts der bedrohlichen Situation in Afrika, um dem Siegeslaufe des Rebaptismus, sowie dem ärgerlichen kirchlichen Zwist ein rasches, sicheres Ende zu bereiten, gleich zu dem scharfen Mittel der Exkommunikationsandrohung greifen. Eine vorherige „Verwicklung" Stephans in den Streit, als ob derselbe schon vorher formelle Entscheidungen in der Sache gegeben, ist eine unnötige Annahme.

---

§ 3. P. Stephan und das sog. Oppositionskonzil (3. Synode von Karthago).

Daß das 3. karthagische Konzil ein „Oppositionskonzil" gewesen, das von Cyprian zu dem Zwecke zusammenberufen worden, um Stellung gegen Stephans Verbot der Wiedertaufe der zum Eintritt in die Kirche sich meldenden Häretiker zu nehmen, ist seit Baronius (ad a. 258 c. 42) so ziemlich

sententia communis bei den Kirchenhistorikern geworden.[1]) Erst in neuerer Zeit erhob sich von verschiedenen Seiten beachtenswerter Einspruch gegen die traditionell gewordene Auffassung.

Schon Mattes[2]) verlegt aus „überwiegenden Gründen" das 3. karthagische Konzil in die Zeit vor Ankunft des Stephanschen Ediktes. Hefele[3]) und A. Weiß[4]) halten diese Annahme wenigstens für möglich, Peters[5]) für sehr wahrscheinlich. In eingehender Untersuchung und mit nach unserer Ansicht entscheidenden Argumenten hat Grisar[6]) gegen den Charakter der 3. karthagischen Synode als „Oppositionskonzil" Stellung genommen. Wir haben die Argumente Grisars in einigen Punkten ergänzt und zu verstärken gesucht.[7]) Auf protestantischer Seite hat O. Ritschl[8]) für die Priorität des 3. karthagischen Konzils vor dem Dekrete P. Stephans sich ausgesprochen.

Trotzdem dürfte es noch eine gute Weile dauern, bis die alte gegenteilige Annahme ganz aus ihrem Besitzstande verdrängt ist.

Benson (S. 370, Note 2) spricht sehr geringschätzig von der „modernen ultramontanen Weise", über die unangenehme Tatsache dieses Oppositionskonzils hinwegzukommen. Monceaux (II, 38. 59) setzt gleichfalls die 3. karthagische Synode als Oppositionskonzil nach dem Dekrete des Papstes Stephan an, während Nelke in ausführlicher Polemik gegen Grisar

[1]) Wir sehen hier natürlich von jener Fraktion der Theologen ab, welche die Akten des 3. karthagischen Konzils gleich den übrigen Aktenstücken des cyprianischen Ketzertaufstreites als gefälscht erklärten. Vgl. unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 209 f. 242 f.

[2]) Theol. Quartalschrift 1849, S. 587.

[3]) Conciliengeschichte I², 120.

[4]) Vgl. Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer II, 166.

[5]) Der heil. Cyprian von Karthago, S. 515 f.

[6]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1881, S. 193 ff.

[7]) Ebendaselbst 1894, S. 484 ff.

[8]) Cyprian von Karthago und die Verfassung d. Kirche, S. 112 f.

und uns für die alte Auffassung eintritt (S. 142 ff.). Ganz neuestens noch vertritt auch Harnack[1]) die hergebrachte Annahme.

Wir aber halten nach wie vor die von Grisar und uns ins Feld gestellten Gründe für entscheidend und erachten es als ein „gesichertes Resultat", daß die 3. karthagische Synode vor dem Eintreffen des Stephanschen Dekretes, also nicht zu dem Zwecke, der Opposition gegen dieses Dekret feierlichen Ausdruck zu geben, berufen und abgehalten wurde.

Besäßen wir nicht das Protokoll der in Rede stehenden Synode, wie hätten wir deren Verlauf uns vorzustellen, wenn dieselbe wirklich ein „Oppositionskonzil" war, wenn sie den Zweck hatte, das Votum des nordafrikanischen Episkopats gegen das Edikt Stephans ins Feld zu führen?

Vor allem mußte der Einberufer der Protestversammlung in seiner Eröffnungsrede die Veranlassung zur Einberufung des Konzils kund tun, er mußte als solcher P. Stephans und seines Verbotes des Rebaptismus, sowie seiner Exkommunikationsandrohung Erwähnung tun. Er mußte ferner den Brief Stephans selbst verlesen lassen, und zum Verständnis desselben auch die Ep. 72, auf welche Stephan durch seinen Dekretalbrief antwortete. Es mußte ferner die Ep. 74 verlesen werden, in welcher Cyprian den Brief Stephans seiner Kritik unterzogen hatte. Es mußten dann die 86 Synodalen der Reihe nach Stellung nehmen zum Briefe des Papstes, zu seinem Verbote, seiner Exkommunikationsandrohung im Falle der Renitenz, zu seinen Argumenten.

Und was finden wir wirklich im amtlichen Protokoll der Synode?

Nicht das Dekret Stephans wird als Veranlassung der Berufung der Synode erwähnt, sondern der Einspruch seitens bischöflicher Kollegen (quidam de collegis) gegen die anabaptistische Praxis.[2]) Gegenüber diesem Einspruch sollten die

[1]) Geschichte der altchristl. Literatur II, 2 (1904), 359.

[2]) Harnack a. a. O. meint: „Die außerordentliche Herbst-

früheren Beschlüsse in Sache der häretischen Taufe bestätigt werden.[1])

Nicht der Dekretalbrief Stephans wird verlesen, auf die Tagesordnung gesetzt und zur Diskussion gestellt, sondern der Brief an Jubajan (Ep. 73), in welchem Cyprian die verschiedenen Einwendungen seiner Gegner der Reihe nach zu widerlegen sucht. Die Verlesung eines Schreibens Cyprians an den Papst wird wohl im 8. Votum erwähnt[2]), aber in der Einleitung des

---

synode wäre schwerlich gehalten worden, wenn nicht ein außerordentlicher Anlaß vorgelegen wäre, und daß dieser in einem Briefe des römischen Bischofes zu suchen ist, ist nach der ganzen Einleitung zu den Sententiae das Wahrscheinliche.“ Aber zur Einberufung einer außerordentlichen Synode der Bischöfe aus den drei nordafrikanischen Provinzen gab die mächtige Opposition, welche sich gegen Cyprian und seine Gesinnungsgenossen erhob, hinreichenden Anlaß.

[1]) Sent. 59 (455, 10): Quidam de collegis haereticos praeponere sibi possunt, nobis non possunt. Et ideo, quod semel decrevimus, tenemus, ut haereticos venientes baptizemus. Cf. Sent. 86 (460, 19).

[2]) 441, 6: Lectis litteris Cypriani dilectissimi nostri ad Jubajanum itemque ad Stephanum. — Gewöhnlich wird unter diesem Schreiben Cyprians an Stephan die Ep. 72 verstanden. Nelke (S. 107, Note 9) macht dagegen geltend, daß nach Sent. 8 in dem fraglichen Briefe an Stephan viele Schriftstellen angeführt waren (Lectis litteris Cypriani . . . ad Jubajanum itemque ad Stephanum, quae tantum in se sanctissimorum testimoniorum descendentium ex scripturis deificis continent). Ep. 72 biete aber nicht viele Schriftzitate, vielmehr nur ein auf die Ketzertauffrage bezügliches (Joh. 3, 5). Wir haben also, schließt Nelke, unter dem im 8. Votum erwähnten Briefe an Stephan ein späteres, nach Ep. 72, an den Papst gerichtetes Schreiben Cyprians zu verstehen. Man kann nun freilich gegen dieses Argument einwenden, daß der reiche Gehalt an Schriftstellen von beiden Briefen zusammen ausgesagt wird. Aber da das einzige für die Ketzertaufstreitsache verwertete Schriftzitat der Ep. 72 auch in Ep. 73 (c. 21 [795, 13]) vorkommt, so wäre die Erwähnung der Ep. 72 doch nicht recht motiviert. Dazu kommt, daß Ep. 72 ein Synodalschreiben, und nicht ein von Cyprian in eigenem Namen an Stephan gerichtetes Schreiben ist, also eigentlich und genau auch nicht als ein Schreiben Cyprians bezeichnet werden kann. Anderseits freilich ist es fraglich, ob man eine derartig genaue Redeweise notwendig voraussetzen muß, besonders da Cyprian nicht bloß der Verfasser der Ep. 72 ist, sondern in demselben auch in eigenem Namen handelnd auftritt (c. 1 [776, 12]: Cujus utriusque epistolae exempla subdidi [Eine vereinzelte Lesart hat wohl subdimus]).

Protokolls und in der Eröffnungsrede Cyprians geschieht auch von diesem Schreiben keine Erwähnung.[1]) Zum Beginne des Konzils wird nicht nur die Ep. 73 vorgelesen, sondern auch die Anfrage des Jubajan, wodurch die Abfassung der Ep. 73 veranlaßt wurde, und selbst die Antwort desselben nach Empfang der Ep. 73.[2]) Ein Brief Cyprians an Stephan wird auch verlesen, nicht aber eine Antwort Stephans.[3])

Außer an der einen, eben besprochenen Stelle wird der

Auch wäre es möglich, daß itemque ad Stephanum bloß zu litteris zu beziehen ist, nicht auch zu Cypriani, dilectissimi nostri. Immerhin verdient die Hypothese Nelkes Beachtung und erscheint die Absendung eines zweiten Briefes Cyprians an Stephan keineswegs als durchaus ausgeschlossen.

[1]) Es ist das allerdings etwas auffallend, und Baluze (cf. Migne P. lat. III, 1058) hat deswegen das itemque ad Stephanum als Interpolation erklärt. Aber da schon Augustinus (De baptismo l. VI. c. 15 n. 25) diesen Beisatz in den von ihm benützten Akten vorgefunden, eine Interpolation gerade an dieser Stelle auch keinen rechten Zweck haben würde, so dürfte an der Echtheit des fraglichen Zusatzes kaum zu zweifeln sein. Wir werden dem wahren Sachverhalte vielleicht am nächsten kommen, wenn wir annehmen, daß die Verlesung des Schreibens an Stephan — sei es dem ganzen Wortlaute oder bloß einem Teile desselben nach — nur nebenher, zur Erläuterung des Briefes an Jubajan geschah. Dürfte das in Sent. 8 erwähnte Schreiben als identisch mit Ep. 72 betrachtet werden, so wäre bei Verlesung des 1. Kapitels von Ep. 73, wo der Beschluß der 2. karthagischen Synode betreffs der Ketzertaufe erwähnt und auszüglich wiedergegeben wird (779, 2), eine geeignete Veranlassung geboten gewesen, den ganzen betreffenden Wortlaut der Ep. 72 in die Verlesung der Ep. 73 einzufügen.

[2]) 435, 8: (Cum) lectae essent litterae Jubajani ad Cyprianum factae, item Cypriani ad Jubajanum rescriptae de haereticis baptizandis, quidque postmodum Cypriano Jubajanus idem rescripserit. Vgl. auch den bezüglichen Passus in Cyprians Eröffnungsrede (435, 11).

[3]) Monceaux (II, 60) meint allerdings, es sei das Synodalschreiben der vorhergehenden Synode (Ep. 72) vorgelesen worden, und dann die drohende Antwort des Papstes auf dieses Schreiben. Allein wenn dieses der Fall gewesen wäre, so hätte es im Synodalprotokoll bezw. in der Eröffnungsrede Cyprians erwähnt werden müssen. Denn für ein Oppositionskonzil war die Drohepistel Stephans das wichtigste Aktenstück, weil der eigentliche Grund seiner Zusammenberufung wichtiger als der Brief Cyprians an Jubajan und die Briefe Jubajans an Cyprian.

Name Stephans im Konzilsprotokoll nicht einmal genannt. Keiner der 86 Votanten spielt auch nur mit einem Worte auf den Dekretalbrief Stephans mit seiner Exkommunikationsdrohung[1]) an. Und doch soll das Konzil berufen sein, um einmütigen Protest gegen dieses Dekret zu erheben!

Harnack[2]) glaubt: „Den Brief des Stephanus hat man öffentlich nicht verlesen, weil er beleidigend war und als ungerechtfertigt galt. In solchen Fällen unterblieb häufig auf Synoden, wie wir wissen, die Verlesung." Wir fragen dagegen: Unterblieb irgendwann und irgendwo die Verlesung eines derartigen Aktenstückes, wenn dieses Aktenstück die Ursache der Zusammenberufung der Synode war? Unterblieb je eine solche Verlesung, ohne daß nur mit einem Worte die Unterlassung der Verlesung und der Grund dieser Unterlassung angegeben wurde? Hat man je auf einem Konzil gegen jemand Protest erhoben, ohne die Person dessen, gegen welche die Beschlüsse gerichtet waren, wenigstens indirekt anzudeuten?

Fechtrup, welcher das 3. karthagische Konzil nach Empfang des Stephanschen Dekretes ansetzt, meint (S. 236): „Hätte überdies Stephan schon vor dieser Synode vollständig mit Cyprian gebrochen, so hätte letzterer ein so bedeutsames und folgenschweres Ereignis in den die Synode einleitenden Worten sicher nicht unerwähnt gelassen." Wir sagen: Wäre das Schreiben Stephans mit seiner Drohung, die Kirchengemeinschaft mit den Anabaptisten abzubrechen (abstinendos putat. Ep. 74, 8 [805, 24]), schon vor Eröffnung der 3. karthagischen Synode eingetroffen und bekannt gewesen, so hätte

---

1) Benson meint (S. 362): The position of the third Council is rather that of a tremendous demonstration, by an utterance obtained from every single bishop, upon Stephens threat of excommunication. Aber wenn dem so, warum äußert sich in keinem der 86 Voten der Bischöfe etwas, was einer solchen Demonstration gegen die Androhung der Exkommunikation durch Stephan ähnlich sieht, warum ist von einer Exkommunikationsandrohung überhaupt keine Rede?

2) Chronologie der altchristl. Literatur II, 2, S. 359.

Cyprian „ein so bedeutsames und folgenschweres Ereignis in den die Synode einleitenden Worten sicher nicht unerwähnt gelassen"; und wenn Cyprian geschwiegen, einer oder der andere der 86 Votanten hätte sicher an diesen die ganze damalige Situation beherrschenden Punkt gerührt.

Trefflich sagt Grisar[1]): „Wie lebhaft weiß Cyprian (in Ep. 74) unter namentlicher Bekämpfung Stephans sich gegen denselben zu wenden! Wie ist es erklärlich, daß auf dem Konzil, wo sich angeblich um das mißliebige Dekret des Papstes alles dreht, wo heißblütige afrikanische Bischöfe es sonst wahrhaftig an scharfen Worten nicht fehlen ließen, wo die gefallenen Äußerungen wiederholt zu Anfeindungen Stephans den bequemsten Übergang darbieten (cf. Sent. 1. 17. 56), dennoch der Name desselben als Gegners nicht genannt und seines Spruches mit keiner Silbe gedacht ist?"

Wie Grisar (S. 205) weiter mit Recht betont, zielen die in den abgegebenen Voten vorkommenden Andeutungen über Gegner und deren Einsprüche sämtlich auf die abweichend gesinnten Mitbischöfe in Afrika. Immer ist nur von „gewissen"[2]), von „gewissen aus den Kollegen"[3]), von „gewissen aus den Unserigen"[4]) die Rede, nicht vom Papste und seiner Gehorsam fordernden Entscheidung.

Nelke (S. 122, Note 2) hält dafür, daß Cyprian in seiner Eröffnungsrede den Brief an Stephan (bezw. den Brief von Stephan) „schon deshalb nicht erwähnt habe, damit das Konzil nicht eine allzu scharfe, auch äußerlich kenntliche, Spitze gegen Stephan erhielte." Aber wenn Cyprian aus diesem Grunde das Edikt Stephans bezw. das Schreiben der 2. karthagischen Synode an Stephan (Ep. 72), ignorierte, dürfen wir annehmen, daß die übrigen 84 anwesenden[5]) Bischöfe alle-

---

[1]) A. a. O., S. 203.

[2]) Sent. 35 (449, 16 — vgl. dazu Ep. 71, 1 [771, 18]); Sent. 52 (454, 4 — vgl. dazu Ep. 73, 4 [781, 5]).

[3]) Sent. 59 (455, 10).

[4]) Sent. 38 (450, 17).

[5]) Natalis ab Oëa (Sent. 83) vertrat zwei abwesende Kollegen.

samt dieselbe Rücksicht nahmen? Und wenn diese absolute Ignorierung Stephans und seines Dekretes auf gegenseitige Verabredung Cyprians und der Konzilsmitglieder hin geschah, warum fiel dann Cyprian selbst so merkwürdig aus der Rolle? Denn wenn das 3. karthagische Konzil nach Bekanntwerden des Stephanschen Drohbriefes abgehalten worden, dann mußten die Schlußworte in Cyprians Einleitungsrede vom episcopus episcoporum[1]) auf Stephan bezogen werden, wie sie auch heute noch von Nelke und den übrigen Vertretern der Annahme vom „Oppositionskonzil" auf den Papst bezogen werden. Nachdem die Würfel gefallen waren, nachdem das ausdrückliche Verbot des Rebaptismus durch den Papst ergangen, nachdem die Exkommunikationsandrohung Stephans bekannt geworden, da half kein Versteckenspielen mehr, da ja jedermann wußte, wohin die „Spitze" gerichtet war. Daß Cyprian den Namen Stephans verschwiegen, hätte die Sache nicht gebessert, sondern die Spitze seines Ausfalls gegen den Papst erst recht fühlbar gemacht, diesem Ausfalle eine besondere Schärfe gegeben.

Und wenn man die Person des Papstes schonen wollte, warum berücksichtigt keiner der 84 Bischöfe eines oder das andere der zum Teil originellen Argumente, welche Stephan in seinem Briefe geltend macht? In den nach der Entscheidung Stephans geschriebenen Briefen 74 und 75 wird das päpstliche Dekret ziemlich eingehend besprochen, so daß man aus den bezüglichen Äußerungen einzelne Teile des Stephanschen Briefes rekonstruieren kann. Grisar (S. 207f.) weist diesbezüglich einzelner Punkte nach, so z. B. bezüglich des Argumentes, daß auch die Häretiker nicht wiedertaufen.[2]) Aber

---

[1]) 436, 3: Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit, quam nec possit alterum judicare. Sed exspectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi.

[2]) Ep. 74, 4 (802, 8); Ep. 75, 7 (814, 6).

weder in der Eröffnungsrede noch in den 84 Voten der Bischöfe ist von den spezifischen Lehräußerungen und Beweisen des Papstes auch nur anspielungsweise die Rede. „Und doch müßte man", sagt Grisar (S. 206) mit Recht, „bei der Voraussetzung der Posteriorität des Konzils zum wenigsten eine solche sachliche, indirekte Bekämpfung des römischen Gegners erwarten".

Nelke (S. 114f., 119f.) meint nun allerdings derartige Hindeutungen auf Stephan und eine solche indirekte Bekämpfung desselben in den bischöflichen Voten entdeckt zu haben. Aber durchaus mit Unrecht.

Sent. 59 stimmt für das Festhalten an den früheren Synodalbeschlüssen bezüglich des Rebaptismus, erklärte aber nicht, daß dies gegenüber dem Dekrete P. Stephans geschehe, sondern sagt uns im Gegenteil, daß die bischöflichen Gegner in Afrika es sind, welche solchen neuen Beschluß notwendig machen.[1]) Ebenso wenig muß die Forderung in Sent. 26 (446, 15), die Praxis der Wiedertaufe zu bestätigen, durch Stephans gegenteiliges Dekret, sondern kann durch den hartnäckigen Widerspruch der afrikanischen Gegner provoziert sein. Das compellitur in Sent. 1 hat keinen Bezug auf die Forderung Stephans, die Gültigkeit der Taufe anzuerkennen, ist nicht eine „Bemängelung einer versuchten autoritativen Beeinflussung, des Ediktes Stephans" (Nelke S. 119), sondern will nur gegenüber den afrikanischen Gegnern auf die unhaltbaren Konsequenzen hinweisen, die aus der Anerkennung der Gültigkeit der Ketzertaufe sich ergeben.[2]) Daß das a

[1]) 455, 10: Quidam de collegis haereticos praeponere sibi possunt, nobis non possunt; et ideo, quod semel decrevimus, tenemus, ut haereticos venientes baptizemus.

[2]) 437, 2: Fidem dat infidelis, veniam delictorum tribuit sceleratus, et in nomine Christi tingit antichristus, benedicit a Deo maledictus, vitam pollicetur mortuus, pacem dat impacificus, Deum invocat blasphemus, sacerdotium administrat profanus, ponit altare sacrilegus. Ad haec omnia accedit etiam illud malum, ut antistes diaboli audeat eucharistiam facere. Aut qui illis assistunt, dicant haec omnia

tanto scelere nos separare debemus in Sent. 1 nicht auf den Abbruch der Gemeinschaft mit Stephanus hindeutet, sagt uns schon Sent. 18 (444, 10): Omnibus pacificis quidem viribus nitendum est, ne qui haeretico errore infectus et intinctus singulare et verum ecclesiae baptisma retractet accipere. Die Ausfälle auf die Verderber der Wahrheit und frevelhaften Begünstiger und Helfer der Häretiker in Sent. 21 (445, 2) und 38 (450, 17) sind nicht gegen Stephan gerichtet, sondern gegen quidam nostri und sind Nachklänge ähnlicher, zum Teil wörtlich gleichlautender Wendungen bei Cyprian.[1]) Das gleiche gilt bezüglich des massiven Vorwurfs vom sponsae Christi Judas in Sent. 61 (455, 18).[2]) Daß in Sent. 21[3]) gegen die angeblich von Stephanus gelehrte[4]) „Jesutaufe" Front gemacht werde, ist eine alles Fundamentes entbehrende Annahme. Sent. 28 (447, 10) und 30 (448, 5) sind gegen das allerdings auch von Stephan geltend gemachte Argument aus der kirchlichen Gewohnheit gerichtet, aber dieses Argument war, wie wir oben (§ 1, S. 3ff.) gesehen, keineswegs ein spezifisch „römisches Argument".[5]) Ebensowenig geht Sent. 52 (454, 4): Quidam non erubescunt Marcionis baptismum probare,

---

falsa esse de haereticis. Ecce ad qualia igitur ecclesia consentire et sine baptismo et venia delictorum communicare compellitur. Quam rem, fratres, fugere debemus et a tanto scelere nos separare.

[1]) Cf. Ep. 69, 10 (759, 3); Ep. 71, 1 (771, 8); Ep. 73, 21 (794, 21). 22 (795, 20).

[2]) Cf. Ep. 69, 10 (759, 3): Ecclesiae proditores.

[3]) 445, 4: Quomodo possunt in nomine Christi aliquem baptizare, quos ipse Christus dicit adversarios suos esse?

[4]) Wir werden über diesen Punkt unten in § 6 des eingehenderen handeln.

[5]) Auch der Vorwurf in Sent. 28 (447, 10): Qui contempta veritate praesumit consuetudinem sequi, aut circa fratres invidus est et malignus, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione ecclesia ejus instruitur, ist nicht, wie Nelke S. 119 meint, auf Stephan gemünzt, sondern gibt nur Gedanken wieder, wie sie Cyprian bereits Ep. 71, 3 (773, 19) entwickelt hat. (Man vgl. insbesondere die an beiden Stellen gebrauchten Ausdrücke revelari und instrui!)

„offenbar" auf Stephan.[1]) Wie wir oben (§ 2, S. 32) gesehen, ist dieser Vorwurf in Ep. 73, 4 (781, 5) gegen eine daselbst bekämpfte Epistola erhoben, deren Verfasser Stephan nicht ist. Auch die Argumentation in Sent. 54 (454, 12): Si ideo ecclesia haereticum non baptizat, quod dicatur jam baptizatus esse, haeresis major est, hat mit P. Stephan nichts zu tun, sondern will, fußend auf Ep. 71, 1[2]), einfach besagen: Durch Anerkennung der Ketzertaufe erkennen wir auch an, daß die Häresie über der Kirche steht, da es nur eine Taufe gibt, die nicht zugleich Besitz der Kirche und der Häresie sein kann.

Nach Fechtrup (S. 216) ist der Brief an Pompejus (Ep. 74) „vor die große Herbstsynode des Jahres 256 zu setzen, da diese sonst gewiß erwähnt wäre".[3]) Diese Schlußfolgerung erscheint jedoch durchaus nicht als zwingend. Auch nach Benson (S. 358) ist der Adressat von Ep. 74 identisch mit dem Sent. 83—85 (460, 13) genannten Bischof Pompejus von Sabrata, welcher sich auf dem 3. karthagischen Konzil durch seinen Kollegen und Nachbarn Natalis von Oëa vertreten ließ. Sicherlich hatte letzterer seinem Mandanten über die Vorgänge auf dem Konzil Bericht erstattet[4]), so daß von Seite des Pompejus weder eine Anfrage wegen des Konzils, noch von

---

[1]) Schon die Mauriner haben in ihrer Augustinusausgabe (zu De baptismo l. VII c. 16 n. 30) diesen falschen Schluß gezogen: Loquitur (Sent. 52) de Stephano pontifice, de quo in Cypriani epistola 74 ad Pompejum: „Cur in tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo . . . et ceterorum blasphemantium in Deum Patrem contendat filios Deo nasci?" (Über diese Stelle aus Cyprian vgl. unsere Bemerkungen oben § 2, S. 31.)

[2]) 771, 13: Cum duo baptismata esse non possint, si haeretici vere baptizant, ipsi habent baptisma. Cf. Sent. 22 (445, 7): Cum baptismata duo esse non possint, qui haereticis baptismum concedit, sibi tollit. Sent. 34 (449, 10): Si haeretici habent baptisma, nos non habemus. Cf. Sent. 42 (451, 15).

[3]) So auch Benson (S. 361) und Harnack (a. a. O. S. 359).

[4]) Wohl schon auf dem Rückwege von Karthago, da Sabrata an der Reiseroute nach Oëa lag. Beide Bischofssitze waren tripolitanische Küstenstädte. Vgl. die von Benson (S. 572) beigegebene Karte von Africa proconsularis und Numidien.

Seite Cyprians eine Erwähnung desselben notwendig und angezeigt war.[1]) Und wenn die Septembersynode sich nicht mit dem Dekrete Stephans befaßt hat, und wegen der zeitlichen Priorität sich mit demselben auch nicht befassen konnte, warum mußte sie in Ep. 74, die sich vor allem die Kritik des Stephanschen Ediktes zur Aufgabe gesetzt, erwähnt werden? Werden ja auch die ersten zwei karthagischen Synoden in Ep. 74 nicht erwähnt!

Aber wir müssen die Gegenfrage stellen: Wenn Ep. 74 dem „Oppositionskonzil" vorausgegangen ist, warum geschieht derselben in den Konzilsakten keine Erwähnung, warum wird sie, da das Konzil und der Brief an Pompejus sich doch gegen denselben Gegner richten sollen, nicht zu Beginn der synodalen Verhandlungen anstatt oder doch wenigsten neben dem Briefe an Jubajan vorgelesen, warum wird sie weder in der Einleitungsrede Cyprians erwähnt, noch in den Voten der Bischöfe irgendwie berücksichtigt?

Die bischöflichen Voten des 3. karthagischen Konzils sind meistens Nachklänge aus den verschiedenen, durch die Ketzertaufkontroverse veranlaßten Briefen Cyprians. Es ist natürlich, daß es hauptsächlich die Ep. 73 ist, aus der die votierenden Bischöfe ihre Gedanken und Argumente entnahmen.[2]) War ja im Briefe an Jubajan die Ketzertauffrage am eingehendsten und zusammenfassendsten (plenissime) erörtert und war derselbe doch zur Einleitung der synodalen Verhandlungen vorgelesen worden. Aber auch die übrigen Briefe, soweit sie damals schon erschienen waren, sind, wie

---

[1]) Vgl. auch unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 498, Note 79.

[2]) Vgl. Sent. 7 (440, 14). 10 (442, 3). 29 (447, 16) mit Ep. 73, 5 (781, 20); Sent. 17 (444, 3) mit Ep. 73, 7 (783, 13); Sent. 21 (445, 2). 38 (450, 18) mit Ep. 73, 22 (795, 20); Sent. 23 (445, 19) mit Ep. 73, 10 (785, 8); Sent. 30 (448, 5). 63 (456, 2) mit Ep. 73, 13 (787, 9); Sent. 34 (449, 12) mit Ep. 73, 11 (786, 7); Sent. 48 (453, 3) mit Ep. 73, 7 (784, 1); Sent. 52 (454, 4) mit Ep. 73, 4 (781, 6); Sent. 79 (459, 7) mit Ep. 73, 7 (783, 13).

sich das leicht nachweisen läßt, benutzt. So die Ep. 72[1]) trotz ihres geringen Umfanges, die Ep. 71[2]), die nur vier Kapitel, und die Ep. 70[3]), welche (wie Ep. 72) nur drei Kapitel umfaßt. Auch Ep. 69 ist mehrfach ausgebeutet.[4])

Wenn nun alle Ketzertaufbriefe Cyprians zu den Voten der Synodalen des 3. karthagischen Konzils ihre Beisteuer geliefert haben, wie kommt es, daß der 74. Brief, der doch für ein „Oppositionskonzil“ der aktuellste von allen war, nicht bloß nicht erwähnt, sondern auch unbenutzt beiseite gelassen worden? Kann es hierfür eine andere Erklärung geben, als daß der Brief an Pompejus damals noch nicht geschrieben, daß die Septembersynode eben kein „Oppositionskonzil“ war?

Wir haben schon an anderem Orte[5]) darauf hingewiesen, daß „nirgends in den 86 (84) Voten der Konzilsväter sich auch nur eine Spur findet von jener fieberhaften Animosität gegen den Papst, wie sie aus der Ep. 74 uns mit so grellem Scheine in die Augen leuchtet“. Nelke (S. 120) meint demgegenüber, es sei gewagt, in den Sententiae episcoporum jede Spur von fieberhafter Animosität zu leugnen. Gewiß, an

---

[1]) Vgl. Ep. 72, 1 (775, 16) mit Sent. 5 (439, 3). Namentlich ist die aus derselben Schriftstelle (Joh. 3, 5) abgeleitete Notwendigkeit der Geburt aus beiden Sakramenten (der Taufe und der Firmung) an beiden Stellen (439, 9: utroque sacramento debere eos renasci, und 775, 16: si sacramento utroque nascantur) für die Benützung entscheidend.

[2]) Vgl. Ep. 71, 1 (771, 8) mit Sent. 21 (445, 2); Ep. 71, 1 (771, 13) mit Sent. 22 (445, 7). 36 (450, 1). 50 (453, 17); Ep. 71, 1 (771, 18) mit Sent. 35 (449, 17); Ep. 71, 1 (772, 1) mit Sent. 65 (456, 9). 70 (457, 5). 76 (458, 14); Ep. 71, 3 (773, 10) mit Sent. 28 (447, 10) — vgl. oben S. 48, Note 5 —. 56 (454, 19).

[3]) Vgl. Ep. 70, 1 (767, 12) mit Sent. 5 (438, 20); Ep. 70, 1 (767, 20) mit Sent. 18 (444, 8); Ep. 70, 2 (769, 1) mit Sent. 62 (455, 20); Ep. 70, 3 (770, 2) mit Sent. 51 (453, 21); Ep. 70, 3 (770, 3) mit Sent. 11 (442, 12). 24 (446, 1); Ep. 70, 3 (770, 12) mit Sent. 64 (456, 6).

[4]) Vgl. Ep. 69, 2 (751, 5) mit Sent. 33 (448, 17); Ep. 69, 10 (759, 3) mit Sent. 38 (450, 17). 61 (455, 17); Ep. 69, 10 (759, 6) mit Sent. 16 (443, 16).

[5]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 484.

animosen Äußerungen fehlt es in den Konzilsvoten nicht.[1]) Werden ja die Gegner des Rebaptismus im Anschluß an Ep. 69, 10 (759, 3) als „Verwüster der Wahrheit" bezeichnet und mit dem Male eines „Judas an der Braut Christi" behaftet (Sent. 38. 61)! Aber das Fehlen jeder Animosität war von uns nur gegenüber dem Papste behauptet, und es muß gewiß auffallen, ja es erscheint als geradezu unbegreiflich, daß die bischöflichen Votanten wohl gegen ihre Kollegen solchen erregten Ton anschlugen, nicht aber gegen Stephan, wegen dessen und gegen welchen gerade das Konzil zusammengetreten sein soll.

Noch merkwürdiger ist, daß der päpstliche Primat auf dieser angeblich antipäpstlichen Synode besondere Bezeugung gefunden, nicht bloß in der vorgelesenen Ep. 73[2]), sondern auch im 17. Bischofsvotum.[3])

Nelke (S. 120) will allerdings in im 17. Votum keine „Betonung des päpstlichen Primates" sehen und meint: „Es heißt Cyprians und anderer Zeitgenossen Theorie von der Bedeutung Petri für die Kirche und den Episkopat verkennen, wenn man annimmt, jene Väter hätten die kirchenrechtliche Bedeutung Petri vollinhaltlich und ausschließlich auf den römischen Bischof übertragen".

Wir antworten: Ob Cyprian und seine Zeitgenossen „die kirchenrechtliche Bedeutung Petri vollinhaltlich und ausschließlich auf den römischen Bischof übertragen" haben, ist eine Frage für sich, die hier nicht zum Austrag gebracht

---

[1]) Cf. Sent. 38 (450, 17). 52 (454, 5). 59 (455, 10). 61 (455, 17).

[2]) C. 7 (783, 13). Vgl. oben § 2, S. 29, Note 1 den Wortlaut der Stelle. Dazu c. 11 (786, 4): Quo venturus est, qui sitit, utrumne ad haereticos, ubi fons et fluvius aquae vitalis omnino non est, an ad ecclesiam, quae una est et super unum, qui et claves ejus accepit, Domini voce fundata est? Haec est una, quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem.

[3]) 444, 2: Jesus Christus ... super Petrum aedificavit ecclesiam, non super haeresim, et potestatem baptizandi episcopis dedit, non haereticis. Quare qui extra ecclesiam sunt, ... baptizare foris non possunt.

werden soll. Aber daß nach Cyprian (und darum auch nach Sent. 17, welche nur den Gedanken Cyprians wiedergibt) die Primatialgewalt Petri auf seinen Nachfolger, den römischen Bischof, übergegangen ist, zeigt (außer andern Stellen) Ep. 70, 3 (769, 19): Una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Ita fit, ut, cum omnia apud illos (haereticos et schismaticos) inania et falsa sint, nihil eorum, quod illi gesserint, probari a nobis debeat. Ein Grund, warum die Häretiker und Schismatiker zur Zeit Cyprians keine geistliche Gewalt haben können, liegt darin, daß sie nicht zu der einen Kirche gehören, die auf Petrus gebaut ist und in Petrus ihren Einheitspunkt und Einheitsgrund besitzt. Mag man auch mit Neueren[1]) annehmen, die Nachfolge Petri[2]) habe nach der Meinung Cyprians dem römischen Bischofe keine Jurisdiktion[3]) über die anderen Bischöfe gegeben, auf jeden Fall ist in Sent. 17 der römische Primat als Einheitsgrund der einen wahren Kirche bezeugt, und es ist schon psychologisch nicht annehmbar, daß man auf dem 3. karthagischen Konzil, das ein Oppositionskonzil gegen den Primus (wenn auch inter pares[4])) darstellen soll, das Bedürfnis gefühlt habe, den Primat Petri bezw. des römischen Bischofs als den Einheitsgrund der Kirche zu betonen.

Man bedenke! Stephan hatte nach dem Zeugnis Firmilians[5]) für sein scharfes Vorgehen sich auf den Vorrang seines bischöflichen Stuhles und auf „die Nachfolge des Petrus, auf dem die Fundamente der Kirche gelegt worden sind", berufen. Und nun kommt ein Bischof des „Oppositionskonzils" und begründet sein angeblich gegen die Entscheidung Stephans gerichtetes Votum damit, daß der Herr auf Petrus seine

---

[1]) Vgl. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, S. 476f.

[2]) Cf. Ep. 55, 8 (630, 1): Fabiani locus, id est Petri locus.

[3]) Vgl. dazu oben § 1, S. 13f.; § 2, S. 28ff.

[4]) Cf. De cathol. eccles. unitate c. 4 (213, 2).

[5]) Ep. 75, 17 (821, 15).

Kirche gebaut! Ist das psychologisch denkbar? Hatte denn das „Oppositionskonzil" die Aufgabe, durch derartige Voten die Position des Gegners zu stärken?

Noch mehr! Der Papst hatte mit Berufung auf seine Nachfolgerschaft des hl. Petrus Cyprian und seinen Anhängern die Exkommunikation angedroht, wenn sie bei ihren früheren Beschlüssen beharren. Cyprian beruft jetzt, wie unsere Gegner meinen, das „Oppositionskonzil", welches einstimmig erklärt, bei den früheren Beschlüssen und bei der bisherigen Praxis zu beharren. Der Bruch mit dem Papste mußte dadurch perfekt werden. Und nun finden wir, daß nicht bloß Cyprian aus seinem Briefe an Jubajan Stellen verlesen läßt, die den nicht mit dem römischen Stuhle als dem Stuhle Petri vereinigten Häretikern und Schismatikern jede Vollmacht zur Sündenvergebung und Gnadenerteilung absprechen, sondern daß man auf demselben Konzil die Nichtigkeit der außerkirchlichen Taufe dadurch darzutun versucht, daß die Taufe nur in der Kirche möglich, die Kirche aber auf Petrus gegründet sei. Sollten Cyprian und seine bischöflichen Gesinnungsgenossen nicht gemerkt haben, daß sie mit solcher Argumentation sich selber das Urteil sprachen, sich selbst in dem Augenblicke, da sie sich vom Stuhle Petri, der ecclesiae catholicae matrix et radix[1]), lossagten, des Rechtes auf die Spendung der Taufe und der übrigen Gnadenmittel begaben?[2]) Über die Gnadengemeinschaft entscheidet nach Cyprian die Gemeinschaft mit der einen katholischen Kirche;

---

[1]) Ep. 48, 3 (607, 8).

[2]) Nelke sagt wohl (S. 120): „Die Betonung (in Sent. 17), daß ‚die Kirche auf Petrus, nicht auf die Häresie gebaut, und (somit) die Taufgewalt den Bischöfen (episcopis) verliehen worden sei, ist noch keine Betonung des päpstlichen Primates." Wir meinen doch! Den Bischöfen ist nach Sent. 17 die Taufgewalt nur insofern und insoweit übertragen, als sie mit dem Fundament der Kirche, mit Petrus, in Verbindung stehen. Außerhalb dieses Fundamentes gibt es keine Kirche und keine zur Sakraments- bezw. Taufspendung berechtigten und bevollmächtigten Bischöfe.

und für die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ist wieder die Gemeinschaft mit dem römischen Bischofe entscheidend. Mit dem Papste Cornelius Gemeinschaft haben, heißt nach Cyprian soviel als mit der katholischen Kirche Gemeinschaft haben.[1]) Man mag darüber streiten, welchen Inhalt Cyprian der Primatialgewalt des römischen Bischofs gab; aber richtig und sicher ist und bleibt, daß dem großen Primas von Karthago die Zugehörigkeit zum Stuhle Petri, die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof das signum stantis et cadentis ecclesiae war, die Zugehörigkeit zur Kirche, die Anteilnahme an ihren Gnadenschätzen bedingt war durch die Verbindung mit dem Nachfolger Petri. An dieser Auffassung hielten Cyprian und seine Anhänger auch auf dem 3. karthagischen Konzil fest, wie das die Verlesung der Ep. 73, sowie Sent. 17 bezeugen, ein Beweis, daß diese Synode eben kein „Oppositionskonzil" war, daß sie nicht den Zweck hatte, gegen das Dekret Stephans mit seiner Exkommunikationsandrohung entschiedenen, hartnäckigen Widerstand zu proklamieren.

Gegenüber diesen, nach unserer Meinung durchaus entscheidenden Gründen bleibt den Vertretern des „Oppositionskonzils" nur der Schluß der Eröffnungsrede Cyprians, welcher ihrer Auffassung einen Schein, aber auch nur einen Schein der Berechtigung gibt (435, 19): Superest, ut de hac re singuli, quid sentiamus, proferamus, neminem judicantes aut a jure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae

---

[1]) Ep. 55, 1 (624, 12): Ut . . . (Cornelius) jam sciret te secum, hoc est cum ecclesia catholica communicare. Ep. 48, 3 (607, 12): Placuit, ut per episcopos . . . litterae fierent, sicut fiunt, ut te (Cornelium) universae collegae nostri et communicationem tuam, id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent.

arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum judicare. Sed exspectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi.

Benson meint (S. 361), diese Rede Cyprians wäre doch „kein Olivenblatt". Man kann das zugeben. Aber die Annahme, das eigentliche Ziel der Rede Cyprians sei P. Stephan und sein Dekret, ist ein Irrtum. Wen die gespitzten Redewendungen des Primas von Karthago treffen wollten, das sind die afrikanischen Gegner der Lehre und Praxis Cyprians in Sachen der Ketzertaufe.[1])

Nelke (S. 122, Note 9) hat wohl recht, wenn er die von Grisar (a. a. O. S. 204) adoptierte Deutung der Bollandisten[2]) abweist, daß Cyprian die Freiheit der Abstimmung der versammelten Bischöfe habe urgieren wollen. Nicht die Freiheit der Abstimmung sollte den Synodalen durch die Erklärung Cyprians garantiert werden, sondern das Prinzip der Nichteinmischung in die Administration anders gesinnter Bischöfe sollte feierlich proklamiert werden gegenüber den Anklagen der afrikanischen Gegner. Wir tun, was wir für recht halten, mögen die anderen es halten, wie sie es vor Gott verantworten können; die Mitglieder der Synode haben nicht die Absicht, auf die dissentierenden Kollegen einen Zwang auszuüben — dies und nichts anderes ist der Sinn der Cyprianschen Auslassung.

Dieselbe muß in demselben Sinne[3]) verstanden werden,

---

[1]) Möglich ist es dabei, daß Cyprian indirekt auch auf die zu erwartende römische Entscheidung einen Druck ausüben wollte. Vgl. unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 496, Note 74; Grisar ebendas. 1881, S. 211.

[2]) Act. SS. Sept. T. IV, p. 301. — Nelke nennt diese Annahme zu Unrecht eine „gewöhnliche".

[3]) Vgl. darüber oben § 1, S. 14ff. Aus diesen Darlegungen ergibt es sich auch, wie verfehlt die „Erwägung" Nelkes (S. 117) ist: „Ist die große Provinzialsynode kein ‚Oppositionskonzil', und enthalten die

in welchem sie von Cyprian bereits früher (Ep. 55, 21; 69, 17; 72, 3; 73, 26)[1]) gebraucht, in dem Sinne, in welchem sie auf dem 3. karthagischen Konzil selbst erläutert worden (Sent. 18 [444, 10]): Quare omnibus pacificis quidem viribus nitendum est, ne qui haeretico errore infectus et intinctus singulare et verum ecclesiae baptisma retractet accipere.[2])

Gewiß, dieser schon früher wiederholt ausgesprochene Gedanke ist in der Rede Cyprians mit einer Schärfe und Schroffheit formuliert, daß sie sich nicht bloß als eine Friedensproklamation, sondern auch wie eine Kriegserklärung anhört. Aber diese Schärfe und Schroffheit ist veranlaßt durch die Vorwürfe, welche von der Gegenseite gegen den Primas von Karthago geschleudert worden, als ob dieser durch seine terroristische Propaganda für den Rebaptismus den Frieden unter

---

Worte Cyprians keine direkte oder indirekte Spitze gegen Stephan, so werden die Akten des Konzils sicher nach Rom gesandt; die Bischöfe aber werden dabei gewiß wünschen, den Papst gewogen und versöhnlich zu stimmen, und darum alles vermeiden, was denselben reizen und beunruhigen könnte. Wie stimmt nun aber hierzu die Betonung eines Grundsatzes, welcher dem römischen Bischof nicht nur jedes höhere Ansehen nimmt — und seinen berechtigten und allgemein anerkannten Ansprüchen entgegentritt —, sondern ihm überhaupt jegliches Recht, für seine Praxis einzutreten, abspricht? Cyprian hätte den Begründungssatz nicht geschrieben, wenn er Stephan in keiner Weise hätte treffen wollen." In Wirklichkeit haben die Bischöfe des 2. karthagischen Konzils denselben Grundsatz in dem Synodalschreiben (Ep. 72, 3) betont, welches sie direkt an Stephan richteten. Brauchte der Satz in Ep. 72 keine Spitze gegen den Papst zu haben, so auch nicht in der Eröffnungsrede Cyprians auf dem 3. karthagischen Konzil.

[1]) Zieht man diese an den zitierten Stellen schon vor dem 3. karthagischen Konzil abgegebenen Erklärungen und Sätze zusammen und nimmt noch die Stelle vom episcopus episcopi aus Ep. 66, 3 hinzu, so bekommen wir so ziemlich vollständig, was Cyprian am Schlusse seiner Eröffnungsrede zur Septembersynode gesagt hat.

[2]) Der hl. Augustin hat darum nicht so ganz unrecht, wenn er (De baptismo l. VI c. 7 n. 10) gerade in dem fraglichen Schlußpassus der Eröffnungsrede einen Beleg für die friedlich gestimmte Seele Cyprians, für seine Liebe zum Frieden und zur Einheit findet (quod revera pacem et unitatem diligeret).

den Bischöfen und den legitimen Besitzstand der althergebrachten gegenteiligen Praxis störe.[1])

Wir verweisen auf den Liber de rebaptismate, wo gegen Cyprian der Vorwurf erhoben wird, daß er der eine Mann sei, dessen Ehrgeiz, Eigensinn und Eitelkeit an allem Unheil, an allem Unfrieden wegen der leidigen Ketzertaufangelegenheit die Schuld trage[2]), welcher gegen die alte Gewohnheit diese Neuerung jetzt einführe.[3]) Gegen diese und ähnliche Vorwürfe und Anklagen verwahrt sich mit entschiedenen Worten der Primas von Karthago in seiner Eröffnungsrede. Er wolle keine Zwistigkeiten, Feindschaften und Spaltungen in der

---

[1]) Nelke meint (S. 116), wenn Cyprian bei den fraglichen Worten nicht an den römischen Bischof und dessen Versuch, die anderen Kollegen zu beeinflussen, gedacht habe, so ließen sich dieselben „nur zweifach deuten. Entweder sind sie lediglich eine captatio benevolentiae seitens der versammelten Bischöfe (Cyprian und die übrigen einbegriffen) für die andersdenkenden Bischöfe, um sie durch die Versicherung der eigenen tiefen Friedensliebe zu vertrauensvoller Versöhnung zu bewegen, oder sie sollen mit Entschiedenheit und Entrüstung die Überhebung der afrikanischen Gegenpartei zurückweisen, welche die übrigen Kollegen zum Aufgeben ihrer Praxis zwingen will: sie solle sich ja nichts Unerlaubtes herausnehmen und über Kollegen zu Gerichte sitzen wollen“. Nelke entwickelt in längerer Ausführung (S. 117), wie keine der beiden Alternativen annehmbar sei. Aber es ist noch eine dritte Deutung möglich, und das ist die im Texte von uns gegebene.

[2]) C. 1 (A 70, 14): Illud, quod contra ecclesiarum quietem atque pacem in medium producatur, nihil praeter discordias et simultates et schismata allaturum: ubi nullus alius fructus reperiatur, nisi hic solus, ut unus homo, quicumque ille est, magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur. — Um derartige Vorwürfe recht zu verstehen, muß man das ganz eigenartige, gewaltige Ansehen sich vor Augen halten, dessen sich der Primas von Karthago bei seinen Zeit- und Gesinnungsgenossen erfreute. Mit Recht sagt Nelke, Cyprian sei „der Abgott der Bischöfe“ gewesen. Man vergleiche die überschwenglichen, an Cyprian gerichteten Lobeserhebungen in Ep. 77, 1 (834, 10): Es enim omnibus hominibus in tractatu major, in sermone facundior, in consilio sapientior, in sapientia simplicior, in operibus largior, in abstinentia sanctior, in obsequio humilior et in actu bono innocentior.

[3]) C. 3 (A 72, 31): Tu, qui novum quid inducis.

Kirche hervorrufen, er wolle nur mit friedlichen Mitteln (pacificis viribus. Sent. 18) für die Praxis des Rebaptismus, welche allerdings die einzig richtige sei, wirken; er betrachte sich nicht als den „Bischof der Bischöfe“, jeder Bischof behalte seine volle Freiheit, nach eigenem Gutdünken zu handeln, der eine und einzige[1]), der Herr und Richter über die Bischöfe und ihre Handlungen sei, das sei nicht er, sondern der göttliche Heiland, der sie eingesetzt und ihnen ihre bischöfliche Amtsgewalt übergeben habe. So erklären sich die vielbesprochenen Sätze leicht und ungezwungen.[2]) Von einer direkten[3]) oder auch nur indirekten Leugnung des Primates ist in diesen Sätzen durchaus keine Rede.

Wären diese Sätze als Kriegserklärung gegen den Papst Stephan und sein in Anspruch genommenes Oberbischofsamt gemeint gewesen[4]), so müßte man sich baß verwundern, daß dieser von Cyprian in der Eröffnungsrede angeschlagene Ton nicht als Dominante die Synodalverhandlungen beherrschte, in den Voten der Bischöfe, die doch sonst einen so empfänglichen Resonanzboden für Cypriansche Gedanken und Stimmungen darstellen, nicht sein Echo fand. Wollte aber Cyprian, wie wir annehmen, bloß die gegen ihn persönlich gerichteten Vorwürfe abweisen, dann versteht es sich leicht, daß die übrigen

---

[1]) Wir möchten den Passus: Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem ... de actu nostro judicandi, geradewegs als eine Antwort auf und eine Reminiszenz an den Vorwurf des Anonymus im Lib. de rebapt. c. 1 (A 70, 16): Ubi nullus alius fructus reperiatur, nisi hic solus, ut unus homo etc., erkennen.

[2]) Man kann dabei zugeben, daß die Sätze des hl. Cyprian „minus accurate dicta attribuenda sunt animo nimium commoto“, daß der afrikanische Primas seine Meinung „effato quodam generali minus recte minusque feliciter expressit“ (Jungmann, Dissert. in hist. eccles. I, 330).

[3]) So Nelke S. 123, Note 13.

[4]) Vgl. Nelke S. 117: „Wie stimmt nun aber hierzu die Betonung eines Grundsatzes, welcher dem römischen Bischof nicht nur jedes höhere Ansehen nimmt und seinen berechtigten und allgemein anerkannten Ansprüchen entgegentritt, sondern ihm überhaupt jegliches Recht, für seine Praxis einzutreten, abspricht?“

Synodalen auf diese persönliche Verwahrung ihres Vorsitzenden nicht zurückkamen.

Daß die Redewendung von episcopus episcoporum nicht notwendig auf den Papst hinweist, zeigt Ep. 66, 3, wo bereits, vor dem Ausbruche des Ketzertaufstreites, derselbe Ausdruck ohne alle Beziehung auf den römischen Bischof gebraucht ist.[1])

Baronius (ad a. 258 c. 42) glaubt allerdings, das päpstliche Edikt mit der Exkommunikationsandrohung an Cyprian habe nach alter, durch Tertullian beglaubigter Sitte den Titel Episcopus episcoporum an der Spitze getragen, und daher die Anspielung in Cyprians Eröffnungsrede. Allein dieser angeblich in den Zeiten Tertullians und Cyprians herrschende Gebrauch ist sonst durchaus unbezeugt. Die Äußerung vom episcopus episcoporum bei Tertullian (De pudicitia c. 1) ist, wenn sie überhaupt — was noch nicht vollständig ausgemacht ist — auf den römischen Bischof zu beziehen ist[2]), ironisch gemeint, läßt also durchaus nicht mit einiger Sicherheit auf einen derartigen Gebrauch schließen.

Nelke betont (S. 123, Note 9): „Der Ausdruck episcopus episcoporum ist besonders seit Tertullian eine bekannte Bezeichnung des römischen Bischofs.“ Wir glauben nicht, daß Nelke außer Tertullians angezogener Stelle noch andere Belege für diese „bekannte Bezeichnung des römischen Bischofs“ beibringen kann. Schon die spottende Anwendung dieses Titels seitens des von der Kirche schon abgefallenen Tertullian war nicht geeignet, dieser Bezeichnung des römischen Bischofes innerhalb der katholischen Kirche besondere Aufnahme zu verschaffen. Daß Cyprian diesen Titel aus seinem „Meister“

---

[1]) Der Bischof Florentius Puppianus hatte sich eine ungebührliche Kritik der Amtsführung Cyprians erlaubt. Tu, qui te episcopum episcopi et judicem judicis ad tempus a Deo dati constituis (728, 13), schreibt ihm der Primas von Karthago. (Bei näherem Zusehen wird man eine auffällige Übereinstimmung der beiden parallelen Texte in dem Wortausdruck sowohl als in der Gedankenverbindung herausfinden.)

[2]) Vgl. Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer I, 427.

(Tertullian) entlehnt, ist nicht ganz unwahrscheinlich. Aber auch ihm war, wie Ep. 66, 3 zeigt, die Beziehung auf den Papst beim Gebrauch dieser Bezeichnung durchaus nicht wesentlich.

Besonderes Gewicht legt Nelke (S. 118)[1]) darauf, daß Cyprian zu dem Passus von episcopus episcoporum „noch erklärend hinzufügt, sie wollten nicht nach Art eines Tyrannen die Kollegen schrecken und sie zum unbedingten Gehorsam zwingen (aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit)". Diese Worte seien „einfach unverständlich und unmotiviert, wenn unter der tyrannischen Beeinflussung und Ängstigung der Kollegen nicht das Edikt Stephans gemeint ist".

Allein dieser Passus, wodurch Cyprian von sich und seinen Mitsynodalen es ablehnt, durch tyrannischen Schrecken die andersgesinnten bischöflichen Kollegen zur Praxis der Wiedertaufe der Häretiker zwingen zu wollen, läßt sich auch ausreichend durch die schweren Vorwürfe erklären, die von der Gegenseite wegen der Propaganda Cyprians für die Einführung des Rebaptismus erhoben wurden. Oder erscheint die Anklage gegen Cyprian auf terroristische Propaganda als ganz unbegründet und fernliegend, wenn wir die scharfen Vorwürfe und Verdikte hören, welche Cyprian in seinen Briefen wiederholt auf die Gegenpartei schleudert? Wenn er seinen Gegnern z. B. Verwegenheit vorgefaßter Meinung vorwirft[2]), wenn er sie „Verwüster des Glaubens und Verräter der Kirche" betitelt, sie anklagt, als Christen den Antichristen helfend zur Seite zu stehen, innerhalb der Kirche gegen die Kirche Partei zu nehmen[3]), wenn er sie „Patrone

[1]) Ebenso Benson S. 361.

[2]) Ep. 71, 1 (771, 8): Nescio qua praesumptione ducuntur quidam de collegis nostris.

[3]) Ep. 69, 10 (759, 2): Indignandum potius et dolendum, christianos antichristis adsistere et praevaricatores fidei atque ecclesiae proditores intus in ipsa ecclesia contra ecclesiam stare.

und Advokaten der Häretiker"[1]), „Gönner und Helfer der Ketzer"[2]) nennt, wenn er ihnen zum Vorwurfe macht, daß sie in ihrem Eigensinn und ihrer Unbelehrbarkeit[3]) lieber den Häretikern die Ehre geben, als ihren bischöflichen Kollegen beistimmen wollen, daß sie die schmutzige und unheilige Eintauchung der Häretiker der wahren und gesetzmäßigen Taufe der katholischen Kirche voranstellen und vorziehen?[4]) Wenn er, die Konsequenzen der gegnerischen Theorie und Praxis entwickelnd, peroriert[5]): Hoc christianus, hoc Dei servus potest aut mente concipere aut fide credere aut sermone proferre? Wenn solche leidenschaftliche Angriffe und Invektiven auf der Gegenseite den Eindruck eines tyrannischen Terrorismus, der sie mit ungestümer, rücksichtsloser Gewalt von der alten Gewohnheit wegdrängen und zur gegenteiligen Praxis nötigen wollte, machte, dürfen wir uns darob wundern? Sollten wir nicht annehmen dürfen, in den für uns verloren gegangenen Streitschriften der Gegenseite seien derartige Inkriminationen gegen den Primas von Karthago wirklich erhoben worden? Sollten wir es nicht erklärlich finden, wenn Cyprian es für angezeigt hält, auf dem 3. karthagischen Konzil mit entrüsteten Worten und in gereizten Redewendungen solche von der Gegenpartei erhobene Anklagen abzulehnen?

Aber, fragt uns Nelke (S. 143), „warum erläßt der römische Bischof sein Edikt erst zur Zeit (nicht vor) der Septembersynode? Er erhielt doch die Akten der Frühlingssynode des Jahres 256 (Ep. 72) viel früher." Wir antworten:

---

[1]) Ep. 73, 21 (794, 21).

[2]) Ep. 73, 22 (795, 20): Sciant igitur ejusmodi homines suffragatores et fautores haereticorum.

[3]) Ep. 69, 10 (759, 5): Pertinaces alias et indociles.

[4]) Ep. 71, 1 (772, 3): Porro autem quidam de collegis nostris malunt haereticis honorem dare quam nobis consentire . . ., certe, quod est gravius, haereticorum sordidam et profanam tinctionem vero et unico et legitimo ecclesiae catholicae baptismo praeponere et praeferre contendunt.

[5]) Ep. 73, 19 (793, 11).

Stephan ließ sich auch in anderen Dingen Zeit. Das beweist Ep. 68, die den Papst zu einer endlichen Entscheidung in einer Angelegenheit drängte, die schon lange in Rom anhängig gemacht war.[1] Und dann wurde nach dem hier glaubwürdigen[2] Libellus synodicus n. 26 die Entscheidung gegen die anabaptistische Partei auf einem römischen Konzil[3] gegeben.[4] Die Vorbereitung und Zusammenberufung eines solchen Konzils bedurfte wiederum einige Zeit. Auch ist eine halbjährige Frist für die Bescheidung einer so wichtigen Sache nicht gerade eine übermäßig lange Zeit.[5]

---

[1]) Vgl. unsere Darlegung im Histor. Jahrb. 1898, S. 762f.

[2]) Vgl. unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 483.

[3]) Dieses Konzil braucht keine größere Versammlung darzustellen und beschränkte sich wahrscheinlich auf die Bischöfe der Umgebung Roms. Dafür spricht Ep. 75, 24, wo Firmilian den Papst Stephan apostrophiert (825, 18): Dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti. Das setzt wohl voraus, daß Firmilian der Meinung war, P. Stephan nehme in der Frage eine isolierte Stellung ein. Hätte jedoch eine größere Synode mit Stephan die Sentenz gegen die Anabaptisten gefällt, so hätte Firmilian trotz aller leidenschaftlicher Übertreibung, die wir hier annehmen müssen, doch kaum also räsonnieren können. Auch c. 19 (822, 26. Cf. c. 6 [813, 20]) redet Firmilian nur von einer die Ketzertaufe als gültig anerkennenden consuetudo Romanorum.

[4]) Dabei mag man zugeben, was Nelke (S. 107, Note 6) geltend macht, daß „das Dekret Stephans an die Afrikaner nicht namens einer römischen Synode erfolgte, weil in Ep. 74 nichts von einer solchen erwähnt wird". Das angenommene römische Konzil hatte auch als solches keine Autorität gegenüber den Afrikanern, eine solche konnte nur Papst Stephan als Oberhaupt der Kirche und Nachfolger Petri (Ep. 75, 17 [821, 15]) in Anspruch nehmen. Deshalb erließ derselbe auch das Dekret in seinem Namen. Nicht zustimmen können wir jedoch, wenn Nelke (a. a. O.) meint, daß Dionysius d. Gr. in seinem Brief an Papst Sixtus II. auf die von uns als wahrscheinlich angenommene römische Synode anspiele. Wenn es bei Eusebius (H. E. VII, 5. Migne, P. gr. XX, 644) heißt: *Τούτῳ (Ξύστῳ) ὁ Διονύσιος περὶ βαπτίσματος χαράξας ἐπιστολὴν ὁμοῦ τὴν Στεφάνου καὶ τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων γνώμην τε καὶ κρίσιν δηλοῖ*, so scheint Eusebius unter den *λοιποὶ ἐπίσκοποι* mehr die Gegner Stephans in der Tauffrage zu verstehen, da er weiterführt: *περὶ τοῦ Στεφάνου λέγων ταῦτα.*

[5]) Vgl. Grisar a. a. O. S. 211.

§ 4. Die unfreundliche Behandlung einer afrikanischen Gesandtschaft durch Papst Stephan.

Firmilian erzählt in Ep. 75, 25 als Beleg für den Mangel an Demut, Geduld, Sanftmut und Liebe bei Stephanus, daß er einer Gesandtschaft von afrikanischen[1]) Bischöfen einen höchst unfreundlichen Empfang bereitete, dieselben überhaupt nicht zu irgendwelcher Besprechung und Verhandlung zuließ, ja den römischen Christen verbot, diesen bischöflichen Gesandten Herberge und Gastfreundschaft zu gewähren.[2]) Wahrscheinlich ist es auch bei dieser Gelegenheit gewesen, daß Stephan den Primas von Karthago einen „Pseudochristus, Pseudoapostel und trügerischen Arbeiter" nannte.[3])

Wann ist diese Gesandtschaft nach Rom abgegangen?

De Smedt[4]) ist der Meinung, daß diese inhumane Be-

---

[1]) Baronius (ad a. 255), Natalis Alexander (Saec. III art. 1 prop. 2) u. a. meinen, die von Firmilian berichtete inhumanitas Stephans sei nicht gegenüber afrikanischen Gesandten, sondern gegenüber einer Gesandtschaft der Kleinasiaten bezw. der Synode von Ikonium (cf. Ep. 75, 19 [823, 3]) vorgefallen. Schon der Bollandist Suyskens (Act. SS. Sept. T. IV p. 304 n. 707) verweist demgegenüber auf den Zusammenhang in Ep. 75, 25 (826, 6): Modo vobiscum, qui in meridie estis, a quibus legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit etc. und auf Ep. 75, 2, wo die inhumanitas Stephans als Veranlassung zum Briefe Cyprians an Firmilian aufgeführt wird (811, 3: Quod per illius inhumanitatem nunc effectum sit, ut fidei et sapientiae vestrae experimentum caperemus).

[2]) 826, 7: A quibus legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit, ut eos nec ad sermonem saltem colloquii communis admitteret, adhuc insuper dilectionis et caritatis memor praeciperet fraternitati universae, ne quis eos in domum suam reciperet, ut venientibus non solum pax et communio, sed et tectum et hospitium negaretur.

[3]) Ep. 75, 25 (827, 3): Non pudet Stephanum . . . Cyprianum pseudochristum et pseudoapostolum et dolosum operarium dicere. (Die ehrenrührigen Prädikate sind aus Matth. 24, 24 bezw. Mark. 13, 22 und aus II. Kor. 11, 13 genommen.)

[4]) Dissertat. in prim. aetat. histor. ecclesiast. p. 232 sq.

handlung durch den Papst Stephan schon einer Abordnung des ersten karthagischen Konzils zuteil geworden sei. Ep. 72 gehöre dieser ersten Synode an, und sei von Cyprian zugleich mit Ep. 70, der Antwort der ersten Synode an die numidischen Bischöfe, und Ep. 71 ad Quintum dem Papste durch die in Frage stehende, von Stephan so wenig rücksichtsvoll behandelte Gesandtschaft übermittelt worden.

Allein diese Hypothese beruht auf einem unhaltbaren Fundament. Ep. 70 und 72 sind beide Synodalbriefe, gehören aber zwei verschiedenen Synoden an. Das erhellt ganz deutlich aus Ep. 72, 1 (776, 11): Item in litteris, quas collegae nostri ad coepiscopos in Numidia praesidentes ante fecerunt.

Nach Prudentius Maranus, Pagi (ad a. 256 n. 11) u. a. wäre die von Stephan zurückgewiesene bischöfliche Gesandtschaft von der zweiten karthagischen Synode, welcher das Synodalschreiben an P. Stephan, Ep. 72 zugehört, nach Rom abgeordnet worden. Aber auch gegen diese Annahme (wie gegen die De Smedtsche) spricht, wie wir schon an einer anderen Stelle[1]) geltend gemacht haben, der Umstand, daß im damaligen Stadium des Streites, als sich die afrikanischen Anabaptisten zum ersten Male an den Papst wandten, eine derartige schroffe Behandlung der mit dem Beschlusse des zweiten Konzils in Rom anlangenden Gesandten gänzlich unmotiviert gewesen wäre.

Benson (S. 352) vertritt die Ansicht, die fragliche bischöfliche Deputation sei nicht von der zweiten Synode, sondern später, in der Zeit nach Abfassung des 73. Briefes von Cyprian abgeordnet worden, um diesen letztgenannten oder einen anderen besonderen Brief nach Rom zu überbringen. Da auch Benson (S. 351) annimmt, Cyprian habe in Ep. 73 ein offizielles Schreiben Stephans kritisiert, so wäre der unfreundliche Empfang der Deputation seitens Stephans wohl einigermaßen erklärlich. Aber wir haben oben (§ 2, S. 24 ff.)

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 497, Note 76.

dargetan, wie wenig begründet die angebliche Bekämpfung eines päpstlichen Schreibens durch die Ep. 73 ist. Ferner ist auch, wie Nelke (S. 108, Note 10) mit Recht betont, eine rechte Veranlassung für die Absendung einer Gesandtschaft in der damaligen Zeit und für die Überbringung der Ep. 73 nach Rom nicht auffindbar, ebensowenig als Stephan für die schroffe Abweisung damals einen Grund hatte.

Endlich — und das gilt gegen alle drei besprochenen Ansichten — findet sich in den Akten des Ketzertaufstreites vor Ep. 75 nirgends eine Erwähnung der in Frage stehenden Tatsache oder eine Hindeutung auf dieses auffallende Verhalten P. Stephans; auch nicht eine Hindeutung auf ein gespanntes Verhältnis des afrikanischen Episkopats zu dem Papste, welches ein solches Vorgehen gegen bischöfliche Kollegen erklärlich machte.[1]) Wird ja selbst in Ep. 74, wo die Entrüstung gegen Stephan in so leidenschaftlichen Vorwürfen sich Luft macht, diese brüske Behandlung der afrikanischen Bischöfe nicht erwähnt, auf dieselbe nicht einmal hingedeutet.

Wir haben schon früher[2]) aus dieser Nichterwähnung geschlossen, daß dem hl. Cyprian bei Abfassung der Ep. 74 dieses verletzende Vorgehen Stephans noch nicht bekannt sein konnte.[3]) Wir haben gesagt, in c. 8 dieses Briefes, wo ein

---

[1]) De Smedt (l. c. p. 233) meint wohl: Forte quidquam jam noverat Cyprianus de infenso Stephani animo deque ejus ratione agendi cum episcopis legatis, ubi epistolam scripsit ad Jubajanum. Certe haec paulo commotiorem animum manifestat quam praecedentes et ultimis verbis non obscure videtur Stephanum carpere. Allein die Bezugnahme des Schlußkapitels von Ep. 73 auf P. Stephan ist, wie wir oben (§ 2, S. 23 ff.) gesehen, eine Annahme, die der soliden Begründung entbehrt, und auch die „erregte Stimmung", die, wie De Smedt findet, in dem Briefe an Jubajan sich manifestiert, ist nicht durch P. Stephan, sondern die Opposition veranlaßt, welche Cyprian wider Erwarten in gefunden.

A. a. O. S. 486.

Nelke (S. 143) richtet an uns die Frage: „Warum ereifert sich in Ep. 74 so sehr, wenn die afrikanischen Gesandten noch rückgekehrt sind, wenn er noch nicht weiß, was Stephan nach ng derselben tun will? Warum wartet er die Ankunft der

förmlicher Platzregen von Invektiven auf den Papst niedergeht, hätte da, wo Stephan als „Feind der Christen" gebrandmarkt wird, der aus Freundschaft für die Häretiker die der Kirche ergebenen, für ihre Einheit eintretenden Bischöfe mit der Exkommunikation bedroht[1]), die inhumane Behandlung der bischöflichen Abordnung berührt werden müssen, wenn Cyprian schon damals davon gewußt hätte.[2])

Nelke (S. 143)[3]) wendet gegen diese Schlußfolgerung

Gesandten nicht ab, um zu vernehmen, was der römische Bischof denselben nachträglich gesagt und auf den Beschluß der Septembersynode (des 3. karthagischen Konzils) geantwortet hat? Möglicherweise ließ sich der Nachfolger Petri durch die Autorität eines so gewaltigen Konzils, wie dies die Septembersynode war, umstimmen!" Warum sich Cyprian in Ep. 74 so ereifert? Einmal weil der Papst überhaupt, und dann noch in so unerwartet entschiedener Weise gegen Cyprian Partei ergriff; ferner weil der Brief Stephans eine peremptorische Entscheidung enthielt, welche eine Zurücknahme der Exkommunikationsandrohung nur unter der Bedingung der Unterwerfung seitens der Afrikaner, welche Unterwerfung wieder Cyprian seinerseits für ausgeschlossen und unmöglich hielt, als möglich erscheinen ließ. Eine „Umstimmung" des Papstes durch die dem Papste durch die afrikanischen Gesandten zu übermittelnden Beschlüsse der Septembersynode lag nach der solennen und entschiedenen Stellungnahme Stephans so ziemlich außer dem Bereiche der Möglichkeit.

[1]) 805, 16: Dat honorem Deo, qui Marcionis baptismo communicat? Dat honorem Deo, qui apud eos, qui in Deum blasphemant, remissionem peccatorum dari judicat? Dat honorem Deo, qui foris de adultera et fornicaria nasci Dei filios asseverat? Dat honorem Deo, qui unitatem et veritatem de divina lege venientem non tenens haereses contra ecclesiam vindicat? Dat honorem Deo, qui haereticorum amicus et inimicus christianorum sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tuentes abstinendos putat?

[2]) Auch Mosheim (De rebus Christianorum ante Constantinum M. Comment. p. 544) schließt bezüglich der von Stephan gegen Cyprian geschleuderten Invektiven, derselbe sei ein „Pseudochristus, Pseudoapostel und Ränkeschmied": Quae (convitia) in epistola ad Pompejum Cyprianus profecto non siluisset, si jam prolata fuissent. Diese Schlußfolgerung ist nicht mehr gegründet und berechtigt, als die unserige bezüglich der brüsken Behandlung der bischöflichen Gesandten durch Stephan.

[3]) Vgl. dazu S. 108, Note 10.

ein, daß ja Pompejus, der Adressat von Ep. 74, die unsanfte Abweisung der afrikanischen Gesandtschaft schon kennen mochte, eine Erwähnung dieser Tatsache also nicht durchaus nötig gewesen wäre. Allein selbst unter der genannten Voraussetzung wird unser Argument nicht hinfällig. Es handelt sich ja an fraglicher Stelle nicht darum, den Adressaten des Briefes darüber zu unterrichten, was Stephan getan oder nicht getan, sondern es handelt sich daselbst um die Kritik Stephans und seines Vorgehens. Für diese Kritik konnte Cyprian auch Tatsachen verwerten, die Pompejus bereits bekannt waren, und der Zusammenhang erfordert, daß sie gerade an dieser Stelle verwertet wurden, sofern Cyprian davon Wissenschaft hatte. An die Erwähnung der Exkommunikationsandrohung mußte in diesem Falle naturgemäß sich die Erwähnung der rücksichts- und lieblosen Behandlung der abgesandten afrikanischen Bischöfe anschließen. Es wäre doch sonderbar und unerklärlich, wenn der scharfe Kritiker, welcher aus Ep. 74, 8 spricht, sich einen solchen Zug zum Charakterbilde Stephans, zur Charakterisierung des Stephanschen Vorgehens hätte entgehen lassen! Man denke daran, in welch wirksamer Weise Firmilian in Ep. 75, 25 aus dem gleichen Vorkommnis, das dem Adressaten von Ep. 75 ja durchaus nichts Neues war, Kapital zu schlagen versteht![1])

Wir bleiben also dabei: Als Cyprian den Brief an Pompejus schrieb, war die afrikanische Gesandtschaft entweder noch nicht nach Rom abgereist oder sie war von dort noch nicht zurückgekehrt.

---

[1]) Nelke (S. 143) macht geltend, daß Pompejus die schroffe Behandlung der bischöflichen Gesandten aus Afrika durch Stephan nicht bloß kennen, sondern „vielleicht gar durch sie in seiner Auffassung der Ketzertaufe etwa erschüttert worden sein und deswegen die Antwort Stephans zu sehen wünschen mochte“. Ja, aber dann durfte Cyprian das tätliche Vorgehen Stephans gegen die afrikanischen Abgesandten erst recht nicht übergehen, um diesen Anstoß für Pompejus durch seine Kritik zu beseitigen. Und für solche Kritik bot Stephans Handlungsweise hinreichend offene Blößen dar.

Letztere Alternative bevorzugten wir, als wir das erste Mal die gegenwärtige Frage behandelten.[1]) Wir hielten es für die wahrscheinlichste Lösung, daß eine Deputation des 3. karthagischen Konzils (der Septembersynode) sich nach Rom begab, sich noch auf dem Wege dahin oder auf dem Rückwege von dort befand, als das Edikt Stephans mit der Exkommunikationsandrohung beim Primas von Karthago eintraf, daß „die afrikanische Gesandtschaft und der Brief Stephans auf dem Wege sich kreuzten".

Nelke (S. 143) glaubt nun, diese Annahme „enthalte schon an sich ein starkes Maß von Unwahrscheinlichkeit." Einen Grund hierfür gibt er uns jedoch nicht an, ein solcher würde auch schwer beizubringen sein. Die Wahrscheinlichkeit, daß das Edikt Stephans in der Zeit der Hin- und Rückreise der afrikanischen Gesandtschaft in Karthago eintraf, ist „an sich" genau dieselbe wie für einen anderen gleichlang bemessenen Zeitraum des in Frage kommenden Halbjahres. Vorausgesetzt, daß die in Rede stehende Gesandtschaft wirklich eine Abordnung des 3. karthagischen Konzils war, bleibt, da die unfreundliche Behandlung dieser Gesandtschaft in Ep. 74, deren Abfassung in die Zeit nach der Septembersynode fällt, nicht erwähnt wird, unsere Annahme in Wirklichkeit die naheliegendste Lösung.

Wir haben übrigens (a. a. O. S. 498, Note 80)[2]) noch auf die Möglichkeit hingewiesen, daß der Brief Stephans zwar nach Schluß des 3. karthagischen Konzils, aber doch noch vor Abgang der bischöflichen Gesandtschaft dieses Konzils eintraf. Wir haben dabei bemerkt, daß bei dieser Annahme sich die ungnädige Aufnahme, welche die afrikanische Gesandtschaft beim Papste fand, noch leichter erklären läßt.

Gewiß läßt sich die Abweisung der Gesandtschaft des 3. karthagischen Konzils auch bei ersterer Annahme erklären.

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 486.

[2]) Nelke macht hiervon keine Erwähnung, wohl weil er die in einer Anmerkung als möglich gegebene Erklärung übersehen hat.

„Vergegenwärtigen wir uns" — so haben wir (a. a. O. S. 486) ausgeführt — „die Situation! P. Stephan hatte eben sein Edikt bezüglich der Ketzertaufe ausgegeben. In demselben war den Renitenten die Exkommunikation peremptorisch angedroht; die Entscheidung des Papstes war eine definitive; Stephan erwartete einfach rückhaltlose Unterwerfung: und nun kommen die Abgesandten der 3. karthagischen Synode, nicht mit einer Unterwerfungserklärung, sondern mit der feierlichen Bestätigung des Rebaptismus als der allein richtigen, allein mit dem Dogma in Einklang stehenden Praxis! Ist es da zu verwundern, daß ein zum raschen und energischen Handeln angelegter Charakter, wie es P. Stephan war, sich zu solchen Maßregeln, wie das Verbot der gastfreundlichen Aufnahme der bischöflichen Abgesandten seitens der römischen Christen usw., hinreißen ließ", zu Maßregeln, welche wir zwar nicht durchaus rechtfertigen, wohl aber psychologisch erklären können?

Wenn man aber mit Nelke (S. 144) diese Erklärung nicht für ausreichend findet, weil „der Papst den Bischöfen nicht sofort die Gastfreundschaft versagen durfte, wenn er vorher ihnen die Androhung der Exkommunikation noch nicht zugestellt hatte", so bleibt noch immer die Möglichkeit offen, daß die Deputation des Konzils erst nach Zustellung des päpstlichen Schreibens ihre Reise angetreten hat. Im letzteren Falle lag, wie wir a. a. O. S. 498, Note 80 ausgeführt haben, eine wirkliche Renitenz, ein wirklicher Ungehorsam gegen das peremptorische Edikt des Papstes seitens der auf ihren gegenteiligen Beschlüssen beharrenden Afrikaner vor. Diese Renitenz zu brechen und zu strafen, mochte der Papst solche kräftige Mittel, wie die Versagung jeder Gemeinschaft und des Gastrechtes, gebrauchen, damit zugleich teilweise die Ausführung seiner Drohung auf Abbruch der Gemeinschaft[1]) verwirklichend.

[1]) Es kommt im wesentlichen auf dasselbe hinaus, wenn Nelke (S. 108, Note 13) ausführt: „Zu einer ‚formellen' Exkommunikation war nach unserem Dafürhalten eine besondere Bannbulle nach dem in

Wir haben ferner (a. a. O. S. 487) darauf hingewiesen, daß möglicherweise noch andere Gründe hineingespielt haben. Wir haben bemerkt, es sei nicht ausgeschlossen, daß das von Späteren so gerne als auf P. Stephan und den römischen Primat gemünzt gedeutete Dictum vom episcopus episcoporum schon von zeitgenössischen Gegnern in gleicher Weise interpretiert und in dieser Mißdeutung durch Zwischenträger nach Rom berichtet worden ist und in Stephan jene Gemütsstimmung hervorgerufen hat, welche ihn zu den schroffen, durchaus nicht einwandfreien Maßregeln gegen die afrikanische Synodaldeputation und zu den beleidigenden Äußerungen über Cyprian veranlaßte.

Auf diese oder ähnliche Weise läßt sich das Vorgehen Stephans begreifen unter der Voraussetzung, daß die bischöfliche Gesandtschaft eine Abordnung der Septembersynode war. Aber bleibt nur diese Annahme uns als möglich übrig? Wir meinen, die Sachlage läßt noch verschiedene andere Konstruktionen zu, welche das Vorgehen Stephans uns als begreiflich erscheinen lassen.

So scheint es ganz angänglich zu sein, wenn wir den Zusammenhang der hier in Frage kommenden Geschehnisse in folgender Ordnung erfassen.

Alsbald nach Schluß des 3. karthagischen Konzils langte das Edikt Stephans in Karthago an. Da Sabrata, der Bischofssitz des Pompejus, wahrscheinlich eine tripolitanische Küstenstadt war[1]), so konnte die Nachricht von dem eingetroffenen Stephanschen Briefe in wenigen Tagen zu Pompejus gelangt sein. Dieser wandte sich sofort an Cyprian um nähere Mitteilungen über den Inhalt des päpstlichen Reskriptes, worauf der Primas von Karthago, „von der momentanen Stimmung

---

Ep. 74, 1 genannten Schreiben Stephans nicht nötig. Durch Acceptation der Vorbedingungen zur angedrohten Exkommunikation waren die Afrikaner exkommuniziert. Stephan selbst betrachtete sie als solche und versagte ihnen die Aufnahme selbst in Privathäuser."

[1]) Vgl. Benson S. 597.

überwältigt"[1]), seinen für Stephan so beleidigenden, das entschiedene Festhalten an der bisherigen Praxis und an den in der Ketzertauffrage gefaßten Konzilsbeschlüssen gegenüber dem päpstlichen Edikte proklamierenden[2]) Brief schrieb. Bald jedoch kehrte nüchterne Überlegung wieder und Cyprian wurde sich über die schweren Konsequenzen klar, zu denen der Konflikt mit dem römischen Stuhle führen mußte. Er sandte eine Gesandtschaft von Bischöfen — als seine Delegierten, nicht als Abordnung der Septembersynode — nach Rom, um einen letzten Versuch zum friedlichen Ausgleich zu machen. Aber ehe die Gesandtschaft in Rom ankam, war schon der — alsbald in Abschriften verbreitete — Brief an Pompejus (möglicherweise durch Vermittlung von Gegnern Cyprians) dahin vorausgeeilt und versetzte begreiflicherweise den Papst in die gereizteste und erbittertste Stimmung. Nicht bloß die Äußerungen über Cyprian, den „Pseudochristus, Pseudoapostel und falschen Arbeiter" lassen sich aus dieser Stimmung heraus begreifen, sondern auch der unfreundliche Empfang, die so schroffe und harte Behandlung der im Namen und Auftrag des Primas von Karthago kommenden Bischöfe. Durch diese Abweisung der bischöflichen Gesandtschaft war der Bruch zwischen Rom und Karthago perfekt geworden und Cyprian sandte, Bundesgenossen suchend, den Diakon Rogatian zu Firmilian, dem Haupte der kleinasiatischen Anabaptisten.

Nur ein Umstand bildet für diese Zusammenordnung der Ereignisse eine ernste Schwierigkeit, nämlich die sehr knappe Zeit, die für alle diese Geschehnisse zur Verfügung steht[3]),

---

[1]) Grisar a. a. O. S. 208.

[2]) Ep. 74, 12 (809, 15): Observatur itaque a nobis et tenetur, frater carissime, explorata et perspecta veritate, ut omnes, qui ex quacumque haeresi ad ecclesiam convertuntur, ecclesiae unico et legitimo baptismo baptizentur. — Schon die Fassung des Satzes (cf. ex quacumque haeresi) zeigt, daß derselbe als ausdrückliche Antithese gegen Stephans Gebot von Cyprian gemeint ist.

[3]) Diese Schwierigkeit hat schon Rettberg (Thascius Cäcilius Cyprianus S. 186) geltend gemacht: „Die Rückkehr der Gesandten muß

vom 1. September, dem Tagungstermin des 3. karthagischen Konzils, bis zum Beginn der Wintersaison[1]), während welcher keine größeren Schiffahrten stattfanden, bis zu welchem Termine Rogatian wieder nach Hause kommen wollte.[2])

Allein bei der Schnelligkeit des Reisens im damaligen römischen Reiche, wie sie uns von anderer Seite verbürgt ist[3]), dürfte die zur Verfügung stehende, allerdings knappe Zeit vielleicht immer noch reichen. Benson[4]) meint, unter der Voraussetzung, daß die afrikanische Gesandtschaft Karthago gegen Ende der ersten Septemberwoche verließ, blieben für die Reise der Bischöfe nach Rom und zurück, und dann für die Reise Rogatians nach Cäsarea und zurück bis zum Beginn der Wintersaison noch acht Wochen übrig, und das wäre immerhin noch eine ausreichende Zeit. Benson ist jedoch hier ein Versehen untergelaufen. Nicht am 3. November, wie Benson meint, begann die Wintersaison, d. i. der Schluß der Schiffahrt, sondern erst am 11. November.[5]) Es standen also nicht bloß 8, sondern 10 Wochen seit Beendigung des 3. karthagischen Konzils für die Reisen nach Rom und Cäsarea, hin und zurück, zur Verfügung.

Für unsere, jetzt in Rede stehende Hypothese haben wir

übrigens noch vor Beginn desselben (des 3. karthagischen Konzils) gesetzt werden; denn auf die erhaltene Nachricht von der Unversöhnlichkeit des Stephanus wird der Diakonus Rogatianus an den Firmilian, Bischof von Cäsarea, abgefertigt, und will vor Anbruch des Winters noch wieder nach Karthago zurück (Ep. 75). Wird nun der Abgang des Rogatian noch in den Beginn des Septembers gesetzt, so bleibt für die Hin- und Rückfahrt wohl gerade noch Zeit genug; legen wir aber die Gesandtschaft nach Rom noch dazwischen, so würde die Zeit wohl nicht hinreichen."

[1]) Vgl. Benson S. 373, Note 1.

[2]) Ep. 75, 5 (812, 30): Legatus iste a vobis missus regredi ad vos festinabat et hibernum tempus urgebat.

[3]) Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Teil 2, S. 22 ff.

[4]) A. a. O. Ähnlich Fechtrup S. 236.

[5]) Friedländer S. 25: „Die Schiffahrt ruhte vom 11. November bis 5. März."

allerdings $1^1/_2$—2 Wochen mehr nötig, da die Benachrichtigung des Pompejus vom Anlangen des Stephanschen Ediktes, dann die Korrespondenz zwischen Pompejus und Cyprian und die Sendung der Ep. 74 nach Rom einige Zeit in Anspruch nahm, so daß uns etwa 60 Tage für die Hin- und Rückreise von Karthago nach Rom und Cäsarea nebst einem kurzen Aufenthalte an den beiden letztgenannten Orten übrig bleiben.

Um in der Sache ganz sicher zu gehen, haben wir uns an den Verfasser des eben zitierten ausgezeichneten Werkes, Herrn Geheimrat Professor Friedländer, mit der Anfrage gewandt, ob die Zeit vom 11. September, auf welchen Tag wir ungefähr die Abreise der afrikanischen Gesandtschaft nach Rom ansetzen können, bis 11. November, dem Tage der Einstellung der regelmäßigen Seeschiffahrt, also 60 Tage, ausreichend sei für die beiden in Frage kommenden Reisen. Der vorzügliche Kenner des antiken Verkehrswesens, eine unbestritten erste Autorität auf diesem Gebiete, schrieb uns zurück[1]): „Da man von Ostia nach Karthago 3 Tage rechnete, dauerte die Hin- und Rückreise von Karthago nach Rom nebst nur eintägigem Aufenthalte in Rom mindestens 7 Tage. Rechnet man auf die Vorbereitung zur Reise nach Cäsarea nur einen eintägigen Aufenthalt in Karthago, so bleiben noch 52 Tage übrig, d. h. bei Annahme eines nur zweitägigen Aufenthaltes in Cäsarea[2]) je 25 für die Hin- und Rückreise. Daß man in 25 Tagen von Karthago nach Cäsarea gelangen konnte, scheint mir nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit zu liegen.“[3]) „Da man an allen Hauptstationen Aufenthalt

---

[1]) Wir gestatten uns auch an dieser Stelle dem verehrten Herrn Geheimrat unseren ergebensten Dank für das gütige Entgegenkommen auszusprechen.

[2]) Diese Dauer des Aufenthaltes in Cäsarea dürfte allerdings etwas zu knapp bemessen sein.

[3]) [illegible] gibt uns Professor Friedländer folgende Berech- [illegible] auf sehr verschiedenen Routen reisen; [illegible] us, Cyllene (Elis), Korinth nach [illegible] a an. Eine bestimmte Angabe

zur Beschaffung fernerer Fahrgelegenheit annehmen muß, sind 25 Tage für die ganze Reise im günstigsten Falle sehr knapp ausreichend, also kaum wahrscheinlich."

Friedländer fügt jedoch dem noch bei: „Dagegen ist es meines Erachtens keineswegs unwahrscheinlich, daß die Rückreise zur See ganz oder teilweise nach dem 11. November gemacht wurde. Wenn man so spät auch nur im Notfalle reiste, so scheint es mir doch nicht selten geschehen zu sein." Diese letzte Bemerkung ist für uns von ganz besonderem Werte. Durch dieselbe erscheint die Möglichkeit unserer Annahme einer Reise des Diakons Rogatian nach Cäsarea gegen, ja selbst noch nach dem halben September, und der Rückreise desselben noch vor dem Winter, auch wenn der Aufenthalt in Cäsarea auf längere Zeit als zwei Tage bemessen werden muß, auf alle Fälle als gesichert.

Aber es wäre noch eine andere Möglichkeit denkbar.

Nelke (S. 105ff.) nimmt an, daß die in Frage stehende afrikanische Gesandtschaft von der Frühjahrssynode 255, welche nach ihm in die Zeit nach Empfang des päpstlichen Dekretes und nach Ep. 74 fiel, nach Rom abgegangen sei. Er hält dafür (S. 107, Note 9): „Daß ein neues Konzil zwischen dem 2. . . und der Septembersynode (Sent. episcop.) abgehalten worden sei, legt Sent. episcop. prooemium nahe: Censens, quod semel atque iterum et saepe censuimus." Die Schlußfolgerung wäre begründet, wenn es feststände, daß Cyprian an genannter Stelle nur die konziliarischen Entscheidungen ins

---

gibt es nur über die Fahrt von Syrakus nach Cyllene (6 Tage), die Dauer der übrigen Fahrten läßt sich nur mutmaßlich durch Vergleichung mit den vorhandenen Zeitangaben über andere Fahrten bestimmen. Danach kann man etwa berechnen:

Karthago—Syrakus	ca.	3	Tage
Syrakus—Cyllene	„	6	„
Cyllene—Korinth	„	1	„
Korinth—Lampsakus	„	6	„
Lampsakus—Cäsarea	„	7	„
	Summa	23	Tage."

Auge faßte, nicht auch die übrigen seitens Cyprians (bzw. seiner Gesinnungsgenossen) ergangenen Meinungsäußerungen. Da diese Prämisse nicht feststeht, so ist auch die Schlußfolgerung Nelkes höchst zweifelhaft, gegen welche auch der Umstand spricht, daß auf der Septembersynode weder von einem solchen Konzil noch von der brüsken Behandlung der Konzilsabgeordneten eine Erwähnung geschieht. Dazu kommt, daß, wie wir oben (§ 3) gesehen, die Septembersynode vor das Erscheinen des päpstlichen Ediktes und vor Ep. 74 gelegt werden muß. Hat noch eine weitere Synode stattgefunden, von welcher aus die bewußte bischöfliche Deputation nach Rom ging, dann muß die Septembersynode ins Jahr 255, die weitere von Nelke angenommene Synode in die Zeit nach der Septembersynode, etwa in den Anfang des Jahres 256 verlegt werden.[1]) Es würde dann zwischen der Septembersynode und dem Briefe Firmilians[2]) der Zwischenraum eines Jahres liegen.

Nelkes Annahme berührt sich mit einer Hypothese, welche Mosheim[3]) aufgestellt, dann Walch[4]), Rettberg[5]) und Lipsius[6]) sich zu eigen gemacht haben. „Erst Mosheim",

[1]) Eine chronologische Schwierigkeit besteht hierfür nicht. Auch Nelke (S. 121f.) verlegt die Septembersynode in das Jahr 255. Nach den Untersuchungen von Lipsius (Chronologie der römischen Bischöfe, S. 213ff.) erstreckte sich die Regierungszeit Stephans I. vom Mai 254 bis 2. August 257. Es erübrigt also Zeit genug, um die Geschehnisse im Ketzertaufstreit bis zur Septembersynode, wenn wir sie ins Jahr 255 versetzen, gut unterzubringen.

[2]) Nelke (S. 131) setzt die Entstehung der Ep. 75 „etwa Ende Oktober 255" an. Aber Firmilians Brief kann kaum früher als Herbst 256 entstanden sein. Firmilian gibt selbst eine Datierung seines Briefes, wenn er Ep. 75, 10 eine Geschichte erzählt, welche „ante viginti et duos fere annos temporibus post Alexandrum imperatorem" (816, 18) sich zugetragen. Da Kaiser Alexander Severus im Februar 235 getötet worden, kann die Ep. 75 nicht früher als im Herbste 256 verfaßt worden sein. Vgl. Benson S. 373, Note 1; Lipsius S. 217.

[3]) De rebus Christianorum ante Constant. M. p. 543 sq.

[4]) Historie der Ketzereien usw. II, 359.

[5]) Thascius Cäcilius Cyprianus S. 181ff.

[6]) Chronologie der röm. Bischöfe, S. 216.

lesen wir bei Rettberg, „hat die Entdeckung gemacht, daß auf diese (in der Ep. 74 kritisierte) Stephanische Antwort ein abermaliges Schreiben von Cyprian (an Stephan) erging[1]), durch das erst jener heftige Brief des Stephanus (mit den Invektiven gegen Cyprian als einen pseudochristus, pseudoapostolus, dolosus operarius)[2]) motiviert wurde."

Mosheim begründet diese seine Annahme hauptsächlich damit, daß aus dem Briefe Firmilians hervorgehe, Cyprian habe in einem Schreiben, das kein Privat-, sondern ein Synodalschreiben war, die Argumente Stephans widerlegt: Ex ipsis, quae dedimus, Firmiliani verbis manifestum est agi ab eo non de privata unius ad privatum epistola, verum de communi Afrorum epistola: „Quae a vobis", inquit, „scripta sunt, legi; vos jam probastis; vos respondistis". Auf dieses Synodalschreiben der afrikanischen Bischöfe habe dann Stephan in einem Briefe mit den bekannten Invektiven geantwortet und die Exkommunikation wirklich ausgesprochen, während sie im ersten Briefe bloß angedroht worden war.

Wir haben schon an einem anderen Orte[3]) dargelegt, daß diese Argumentation Mosheims keineswegs durchschlagend ist. Firmilian faßt die ihm vorliegende Korrespondenz Cyprians als Ganzes ins Auge, zitiert sie auch als Ganzes, und da er nicht unterscheidet zwischen den Briefen, welche Cyprian

---

[1]) Auch Nelke (S. 106) läßt es dahingestellt, ob nicht Cyprian den Bischöfen, welche als Abgesandte der von ihm postulierten neuen Synode (nach Ep. 74 und vor der Septembersynode) nach Rom gingen, „außerdem noch einen Brief an Stephan mitgab".

[2]) Auch Schüler (Der pseudocyprianische Traktat De rebaptismate S. 41) nimmt, ohne einen Grund dafür anzugeben, an, daß P. Stephan in einem Schreiben Cyprian einen „Pseudochristen, Pseudoapostel und trügerischen Arbeiter" gescholten habe; nach Benson (S. 352) geschah dies eben in dem bekannten Schreiben Stephans an Cyprian mit dem Nihil innovetur und der Exkommunikationsandrohung. Aber dann würde sicher Cyprian dieser Invektiven in seiner Ep. 74 erwähnt haben, als er in so leidenschaftlich erregter Weise dieses päpstliche Schreiben kritisierte und zerzauste. Vgl. oben S. 67, Note 2.

[3]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 493f.

im eigenen Namen (Ep. 69, 71, 73, 74), und zwischen den Synodalbriefen, welche Cyprian zugleich im Namen seiner afrikanischen Kollegen geschrieben hat (Ep. 70, 72), so erklären sich die Wendungen: Quae a vobis scripta sunt; vos jam probastis; a vobis responsum est. Ep. 75, 4 (812, 11) bezeichnet Firmilian es ausdrücklich als seine Absicht, ea, quae a vobis scripta sunt, ... retexere, und doch bringt sein Brief nicht bloß Exzerpte und Gedanken aus dem Synodalschreiben Ep. 70, nicht bloß aus dem Briefe an Pompejus, dessen Inhalt nach Mosheim in das angebliche (zweite) Synodalschreiben an Stephan hineingearbeitet sein soll, sondern auch aus Ep. 69, 71, 73[1]), welche letztere Briefe Cyprian im eigenen Namen geschrieben hatte.

Wenn wir also in Ep. 75 Argumente gegen Stephan wiedergegeben finden, so müssen diese keineswegs notwendig aus einem (zweiten) Synodalschreiben der Afrikaner an Stephan stammen, sondern es reicht hin, wenn wir nachweisen können, daß diese Argumente in Ep. 74 sich vorfinden[2]), aus welcher sie Firmilian entlehnt hat.

Ist also der Beweis für die These Mosheims durchaus mißlungen, so folgt freilich daraus noch nicht, daß diese Annahme eine absolute Unmöglichkeit darstellt. Denkbar wäre es immerhin, daß Cyprian nach Eingang des Stephanschen Dekretes eine neue Synode abgehalten und im Namen dieser Synode ein neues Schreiben an den Papst gerichtet hat, worauf eine neue Antwort des Papstes erfolgt ist. Aber Voraussetzung bliebe immer, daß all dies nicht vor, sondern nach der dann auf September 255 anzusetzenden 3. karthagischen Synode geschehen ist.[3])

---

[1]) Vgl. dazu Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 214ff.

[2]) Wir haben diesen Nachweis bezüglich aller Argumente gegen Stephan in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 215ff. geführt.

[3]) Mosheim (S. 544f.), Rettberg (S. 186) und Lipsius (S. 216, 218) setzen die Septembersynode in die Zeit nach den postulierten (zweiten) Schreiben Cyprians und Stephans, der Aufkündigung der Kirchengemeinschaft und der Rückkehr der abgewiesenen Gesandtschaft.

Wir könnten unter dieser Voraussetzung uns den Gang der Ereignisse etwa, wie nachstehend, denken. Kürzere oder längere Zeit nach der Septembersynode, welche ins Jahr 255 zu verlegen wäre, vielleicht erst nach Beginn des Jahres 256 langte als Antwort auf das an den Papst gerichtete Schreiben der 2. karthagischen Synode (Ep. 72) der bekannte Ediktalbrief Stephans mit dem Nihil innovetur! in Karthago ein. Alsbald nach seinem Empfange schrieb Cyprian, übermannt von der bittersten Stimmung, die mit ätzender Schärfe geschriebene, mit leidenschaftlichen Ausfällen gegen den Papst gespickte Ep. 74, welche ihren Gang nicht bloß durch Nordafrika machte, sondern auch ihren Weg nach Rom fand. Allmählich aber kehrte bei Cyprian eine gemäßigtere, besonnenere Stimmung zurück. Sei es, daß Cyprian im Namen und Auftrag einer von ihm berufenen neuen Synode, sei es, daß er im eigenen Namen, als Primas der nordafrikanischen Kirche, handelte: genug, Cyprian schickte eine Gesandtschaft von afrikanischen Bischöfen zu Papst Stephan. Dieser, erbittert durch die zu seiner Kenntnis gekommene, mit den schärfsten Vorwürfen gegen ihn angefüllte Ep. 74, vielleicht auch gereizt durch die Renitenz, mit welcher die Afrikaner durch einen Synodalbeschluß an der alten, vom Papste verurteilten anabaptistischen Praxis festgehalten, wies die Gesandten ab, ließ sich in keine Verhandlungen mit ihnen ein, ja untersagte der römischen Gemeinde jeden Erweis von Gastlichkeit an die afrikanischen Bischöfe. Jetzt, als der vom Papste angedrohte Bruch perfekt geworden, die Gemeinschaft der afrikanischen Kirche mit Rom faktisch abgebrochen war, schaute sich Cyprian in seiner schweren Bedrängnis nach Hilfe und nach Bundesgenossen um und sandte, etwa gegen Ende August 256, seinen Diakon Rogatian nach Kappadocien zu Firmilian.

Mag auch gegen die eben dargelegte Zusammenordnung der Geschehnisse der Umstand sprechen, daß sie rein konjekturiert ist, daß wir kein positives Zeugnis in den historischen Urkunden des Ketzertaufstreites beibringen können, so em-

pfiehlt sie sich — gegenüber den an erster und zweiter Stelle von uns vertretenen Hypothesen — doch einigermaßen dadurch, daß wir durch dieselbe einen weiten Zeitrahmen gewinnen, in welchen wir die historischen Fakta ohne Schwierigkeit und Zwang einordnen können.

Weniger empfiehlt sich die Annahme, daß Stephan die injuriösen Epitheta vom „Pseudochrist, Pseudoapostel und falschen Arbeiter" in einem eigenen Schreiben gegen Cyprian schleuderte. Diese wenig überlegten injuriösen und leidenschaftlichen Äußerungen passen besser und natürlicher zum Akte der schroffen Abweisung der afrikanischen Gesandten[1]) als in ein offizielles Schreiben des Papstes, selbst wenn dieses Schreiben die solenne Exkommunikationserklärung gegen die Afrikaner enthalten hätte, was wir jedoch für sehr wenig wahrscheinlich halten. Doch darüber noch ein Wort im nächsten Abschnitt.

---

§ 5. Papst Stephan und die kleinasiatischen Anabaptisten.

In der Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S 481f. haben wir die These vertreten, daß P. Stephan ebensowenig, wie über Cyprian und seine afrikanischen Anhänger, über die orientalischen Anabaptisten die Exkommunikation formell ausgesprochen, sondern mit der Exkommunikationssentenz nur gedroht habe, und daß diese Exkommunikationsandrohung wahrscheinlich zu gleicher Zeit an die Kleinasiaten wie an die Afrikaner ergangen sei.[2])

In beiden Punkten widerspricht uns Nelke. Wie der-

---

[1]) Auch Nelke (S. 106) nimmt an, daß die von Firmilian referierten injuriösen Invektiven gegen Cyprian mündliche Äußerungen waren, die gelegentlich der Abweisung der afrikanischen Gesandtschaft fielen.

[2]) So auch Jungmann, Dissert. in hist. eccles. I, 326.

selbe sich den Gang der Dinge zurechtlegt[1]), „schreibt Stephan bereits im Herbst 254 nach dem Orient, alsdann wohl noch einmal im Februar (255), gleichzeitig mit seinem Exkommunikationsschreiben an die Afrikaner.[2]) Er empfängt etwa Ende Mai oder Anfang Juni die Kunde davon, daß auch viele Orientalen die Ketzertaufe verwerfen und bei ihrer Praxis verbleiben wollen, und exkommuniziert etwa Juni 255 auch die Asiaten". Ganz neuerdings hat auch Harnack[3]) sich zur These bekannt, daß die orientalischen Anabaptisten von P. Stephan exkommuniziert worden seien.

Sowohl Harnack (a. a. O.) als Nelke (S. 109, Anm. 14) berufen sich auf Euseb. H. E. VII, 5 (Migne, P. gr. XX, 644 sq.), wo aus einem Briefe Dionysius' des Großen die Stelle zitiert wird: *'Επεστάλκει μὲν οὖν (Στέφανος) πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιανοῦ καὶ πάντων τῶν τε ἀπὸ τῆς Κιλικίας καὶ Καππαδοκίας καὶ Γαλατίας καὶ πάντων τῶν ἑξῆς ὁμορούντων ἐθνῶν, ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν, ἐπειδὴ τοὺς αἱρετικούς φησιν ἀναβαπτίζουσι.*

Wie wir jedoch schon früher[4]) geltend gemacht haben, kann das *οὐδὲ κοινωνήσων* „ebensowohl von der verhängten als von der bloß angedrohten Exkommunikation verstanden werden. Im ersten Sinne bedeutet das *οὐδὲ κοινωνήσων* die Erklärung des Papstes, er werde von nun an nicht mehr mit den anabaptistischen Bischöfen verkehren; im zweiten Sinne, er werde in Zukunft, wenn die anabaptistische Praxis nicht aufgehoben wird, keinen Verkehr mit denselben haben".

---

[1]) S. 109, Note 14. Vgl. S. 126, 129 ff.

[2]) Nelke versteht unter diesem „Exkommunikationsschreiben" das bekannte Dekret Stephans, welches Cyprian in Ep. 74 kritisierte. Wir finden diese Bezeichnung ungenau und mißverständlich. Nelke (S. 108, Note 13) gibt selbst zu, daß in diesem Dekrete die Exkommunikation bloß angedroht war.

[3]) Chronologie der altchristl. Literatur II, 2, S. 103: „Stephan von Rom hat ihn (Firmilian) exkommuniziert."

[4]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 492, Note 46.

Benson (S. 354) will für die letztere Alternative einen Beweis daraus herleiten, daß Stephan nicht einfach erklärt habe, er werde nicht mehr mit den anabaptisch gesinnten Bischöfen Gemeinschaft halten, sondern *ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων*. Die Partikel *ὡς* besage aber hier, daß nicht bereits eine Tatsache vorliege, sondern dieselbe nur in Aussicht genommen und geplant sei.[1]) Das *ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων* entspreche dem sacerdotes ... abstinendos putat bei Cyprian (Ep. 74, 8 [805, 24]) und dem putas omnes a te abstineri posse bei Firmilian (Ep. 75, 24 [825, 19]). Hier wie dort sei nur von einer Exkommunikationsandrohung die Rede.

Der Philologe wird allerdings kaum geneigt sein, Bensons Deduktion aus dem Gebrauch der Partikel *ὡς* als stichhaltig anzusehen[2]); in der Sache aber, meinen wir, hat Benson durchaus recht gesehen.

Das abstinendos putat kann, wenigstens in Ep. 74, nur

---

[1]) L. c. p. 354: Supposing Dionysius had written, that Stephan *ἐπεστάλκει ὅτι οὐ κοινωνήσοι* (as Thucyd. 8, 99 writes *ἐπεστάλκει ... ὅτι οὔτε αἱ νῆες παρέσοιντο κ. τ. λ.*), even this would not have said more, than that he treathened. But he writes, *ἐπεστάλκει ὡς οὐ κοινωνήσων*, and this subjective *ὡς* marks a distinct subtraction from the actuality of the verb (being used, as Henri Estienne says „cogitationis vel consilii indicandi causa, quo quis aliquid facit vel facere se simulat vel aliis videtur". Thesaurus Gr. L. ed. Hase and Dindorf VIII col. 2085 L. Winer, Gr. Part. III. 65. 9).

[2]) Die aus dem großen Lexikographen Heinrich Stephanus angezogene Stelle ist wenig geeignet, Bensons Deduktion eine Stütze zu gewähren. Stephanus schreibt a. a. O.: Saepissime autem cum participiis futuri conjungitur non solum post verba, qualia modo commemoravimus (*διανοεῖν, φαίνεσθαι, δηλοῦν* etc.), sed etiam post alia quaelibet, cogitationis vel consilii indicandi causa, quo quis aliquid facit vel facere se simulat vel aliis videtur. Nun ist aber das von Dionys gebrauchte *ἐπιστέλλειν* durchaus gleichartig dem *δηλοῦν*, nach welchem das *ὡς* völlig gleichwertig dem und alternando mit *ὅτι* gebraucht wird, und gehört nicht zur Klasse der „übrigen Zeitwörter", nach welchen das *ὡς* einen „Gedanken" oder eine „Absicht", nicht aber eine Aktualität besagt. Auch die Berufung Bensons auf Winer (Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms Tl. III, § 65 n. 9. 6. Aufl., S. 543) dürfte zu Unrecht erfolgt sein.

von der angedrohten Exkommunikation verstanden werden. Wir haben gesehen[1]), daß das Edikt Stephans, welches von Cyprian in Ep. 74 und von Firmilian in Ep. 75 bekämpft wird, die erste amtliche Verlautbarung des Papstes im afrikanischen Ketzertaufstreite gewesen ist. Die Ep. 72 war das erste Schreiben, welches Cyprian und seine Gesinnungsgenossen in der Ketzertaufangelegenheit an den Papst richteten[2]), und das Edikt Stephans war die Antwort auf das genannte Synodalschreiben.[3]) Wie könnten wir aber annehmen, daß in dieser ersten amtlichen Verlautbarung der Papst alsogleich die Exkommunikation über die afrikanischen Anabaptisten verhängte?

Stephan suchte die in Afrika eingerissene Praxis des Rebaptismus durch sein Verbot aus der Welt zu schaffen: Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur etc. Diesem Verbote konnte der Papst durch die Exkommunikationsandrohung Nachdruck geben; aber er konnte dem Verbote nicht die wirklich ausgesprochene und verhängte Exkommunikation auf den Weg mitgeben. Er konnte die Exkommunikation erst verhängen, wenn die Renitenz gegen sein Verbot an den Tag getreten. Nur die erstere Annahme ist mit dem päpstlichen Verbote vereinbar.

Ist aber in Ep. 74, 8 das sacerdotes ... abstinendos putat im Sinne einer bloßen Exkommunikationsandrohung zu verstehen, so spricht die Vermutung dafür, daß auch das

---

[1]) Vgl. oben § 2, S. 31f., 37ff.

[2]) Vgl. oben § 1, S. 10, Note 3.

[3]) Ep. 74, 1 (799, 8): Desiderasti in notitiam tuam perferri, quid mihi ad litteras nostras Stephanus frater noster rescripserit. — Es ist wohl richtig, wenn Nelke (S. 106, Note 2) sagt, die Worte, quid mihi ad litteras nostras Stephanus frater noster rescripserit, „beweisen nicht absolut, daß Pompejus den Brief an Stephan mitunterschrieben hat“. Aber das beweist die Nebeneinanderstellung von mihi und ad litteras nostras, daß die Antwort Stephans nicht auf einen von Cyprian in seinem Namen an den Papst gerichteten Brief, sondern auf ein Synodalschreiben erfolgte, und daß außer Ep. 72 eine weitere Korrespondenz zwischen dem Papste und den synodaliter vereinigten Afrikanern in der Ketzertaufsache nicht stattfand.

putas omnes a te abstineri posse in Ep. 75, 24 nicht anders genommen werden darf.

Anders allerdings gestaltet sich die Situation unter der Voraussetzung, daß die im vorhergehenden Abschnitt (§ 4, S. 76 ff.) besprochene, von Mosheim, Rettberg, Lipsius und Nelke vertretene Hypothese der Wahrheit entspricht, daß nämlich nach dem Empfange des ersten päpstlichen Ediktes eine afrikanische Synode zu demselben ablehnende Stellung nahm und die von P. Stephan so ungnädig angelassene afrikanische Gesandtschaft diesen ablehnenden Synodalbeschluß nach Rom brachte. Jetzt, nach der also betätigten (hypothetischen) Renitenz konnte allerdings die solenne Exkommunikationserklärung erfolgen.

Aber wir halten es auch heute für wenig wahrscheinlich, daß P. Stephan eine solche ausdrückliche Exkommunikationserklärung (neben dem faktischen Abbruch der Beziehungen zu den afrikanischen Anabaptisten) erließ.

Wir haben seinerzeit[1]) darauf hingewiesen, daß Firmilian Ep. 75, 25 sagt, Stephan habe den Frieden mit den Afrikanern und Asiaten vario discordiae genere gebrochen. Wir haben uns damals der Ansicht Valesius' und Pagis angeschlossen, daß die „verschiedene Art des Friedensbruches" nur verständlich sei unter der Annahme, daß Stephan gegen beide, die Afrikaner und die Orientalen, die Exkommunikation zwar angedroht, aber nicht wirklich und ausdrücklich ausgesprochen habe. Im letzteren Falle wäre der Friede gegen beide Flügel der anabaptistischen Partei in gleicher Weise gebrochen worden, da die Abweisung der afrikanischen Gesandtschaft nicht ein besonderes Moment des Friedensbruches, sondern nur die einfache und natürliche Konsequenz der Exkommunikationssentenz gewesen wäre.

Heute möchten wir jedoch diese Argumentation nicht wiederholen. Denn wenn wir näher zusehen, so scheint es, daß das Besondere in dem päpstlichen Vorgehen gegen die

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 481.

Afrikaner nach Firmilian nicht darin liegt, daß Stephan die Exkommunikation den afrikanischen Anabaptisten gegenüber zur Wirklichkeit werden ließ, indem er tatsächlich den Verkehr mit den afrikanischen Bischöfen durch Abweisung ihrer Gesandtschaft versagte, sondern darin, daß Stephan über die Versagung der kirchlichen Gemeinschaft hinausging, jede Unterredung und jeden Verkehr — auch in anderer als kirchlicher Hinsicht — versagte, die Pflicht der Gastfreundschaft, die wir jedem Menschen schuldig sind, verweigerte, und so in allem sich den Brüdern fremd und feindlich zeigte. Das sei kein einfacher Friedensbruch mehr, sondern ein Wutausbruch der Feindseligkeit.[1])

Wenn wir nun dieses Argument, auf welches wir seinerzeit entscheidendes Gewicht gelegt, nicht mehr aufrecht erhalten können, so bleiben uns doch noch andere Gründe übrig, welche nicht ohne Gewicht sind, und welche für alle Fälle eine formelle Exkommunikationserklärung, wenn auch vielleicht nicht sicher ausschließen, doch nicht als wahrscheinlich erscheinen lassen.

Wir haben schon früher[2]) das Zeugnis Augustins betont, nach welchem P. Stephan gegenüber Cyprian es bei der Exkommunikationsandrohung bewenden ließ. Man kann ja gegen das historische Zeugnis des großen afrikanischen Kirchen-

---

[1]) L. c. (826, 3): Quid enim humilius aut lenius quam cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem, modo cum orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum, qui in meridie estis, a quibus legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit, ut eos nec ad sermonem saltem colloquii communis admitteret, adhuc insuper dilectionis et caritatis memor praeciperet fraternitati universae, ne quis eos in domum suam reciperet, ut venientibus non solum pax et communio, sed et tectum et hospitium negaretur. Hoc est servasse unitatem spiritus in conjunctionem pacis, abscidere a caritatis unitate et alienum per omnia fratribus facere et contra sacramentum et vinculum pacis furore discordiae rebellare.

[2]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 476 ff.

lehrers manche Exzeptionen, und zwar nicht ohne Grund[1]), geltend machen. Aber als ganz gewichtslos läßt sich, das meinen wir auch heute noch, das Zeugnis Augustins nicht beiseite schieben.

Ferner halten wir es auch jetzt noch für wenig wahrscheinlich, daß Eusebius zur Charakterisierung der Haltung des P. Stephan gegenüber dem Primas von Karthago sich mit dem allgemeinen und gelinden Ausdrucke *διηγανάκτει* (er war dem Bischof von Karthago wegen seiner Neuerung sehr böse)[2]) begnügt hätte, wenn dieser Kirchenhistoriker, der den Sachverhalt aus der ihm vorgelegenen Korrespondenz Dionysius' des Großen mit dem römischen Stuhle kennen mußte, nicht bloß von einer Exkommunikationsandrohung[3]), sondern von der wirklich und solenn verhängten Exkommunikation gewußt hätte.

Nelke (S. 126f.) meint allerdings, aus der Darstellung bei Firmilian[4]) „folge mit Evidenz, daß Stephan sowohl mit Afrika als auch mit Orientalen die Kirchengemeinschaft wirklich gebrochen hat[5]), und dieser Bruch der Einheit mit Firmilian noch fortdauert".[6])

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 478f.

[2]) H. E. VII, 3 (Migne, P. gr. XX, 641): *Ἀλλ' ὅγε Στέφανος μὴ δεῖν τι νεώτερον παρὰ τὴν κρατήσασαν ἀρχῆθεν παράδοσιν ἐπικαινοτομεῖν οἰόμενος ἐπὶ τούτῳ διηγανάκτει.*

[3]) Auch eine Beziehung auf die inhumane Behandlung der Gesandten Cyprians durch Stephan kann in dem *διηγανάκτει* liegen.

[4]) Vgl. Anm. 1 auf S. 85.

[5]) Auch Fechtrup (S. 233f.) glaubt auf Grund von Ep. 75, 25, daß Stephan, entsprechend „dem entschiedenen und energischen Charakter des Papstes", der Androhung der Exkommunikation gegen die asiatischen Anabaptisten die wirkliche Aufhebung der Kirchengemeinschaft folgen ließ.

[6]) Cf. l. c. c. 2 (810, 24): Contristantur (angeli), quando vident diversas mentes et scissas voluntates, quasi non tantum unum et eumdem Deum simul invocent, sed separatis et divisis ad invicem nec confabulatio jam possit esse aut sermo communis. Nisi quod nos gratiam referre Stephano in isto possumus etc. L. c. c. 24 (825, 15): Peccatum vero quam magnum tibi exaggerasti, quando te a tot

Allein wir glauben schon vor 11 Jahren[1]) diesen Einwurf hinreichend gelöst zu haben durch die Annahme, daß die Exkommunikationsandrohung Stephans eine peremptorische war, daß Stephan es ausgesprochen hatte, die Exkommunikation unabwendbar eintreten zu lassen, falls die Anabaptisten ihre verurteilte Praxis nicht aufgeben bezw. die in diesem Sinne gefaßten Konzilsbeschlüsse nicht zurücknehmen. Da Firmilian selbst nicht gesonnen war, die Forderung des Papstes zu erfüllen, auch von seinen gleichgesinnten bischöflichen Kollegen eine solche Nachgiebigkeit nicht voraussetzen konnte oder wollte, so war für ihn mit der peremptorischen Exkommunikationsandrohung der Friedensbruch in Wirklichkeit schon gegeben. Deshalb konnte Firmilian so schreiben, als ob der Krieg zwischen Rom und den anabaptistischen Bischöfen schon erklärt, der Kriegszustand bereits eingetreten sei.

Dabei bleibt es bezeichnend, daß Firmilian c. 6 den eingetretenen Friedensbruch auf die Afrikaner beschränkt, obwohl er unmittelbar vorher Differenzen Roms gerade mit orientalischen Bischöfen hervorgehoben hatte.[2]) Das scheint in der Tat nur verständlich, wenn die Exkommunikationsandrohung sowohl gegen die asiatischen als gegen die afrikanischen Anabaptisten ergangen, aber nur gegenüber den Afrikanern da-

gregibus scidisti? Excidisti enim teipsum, noli te fallere, si quidem ille est vere schismaticus, qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit. Dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti.

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 482.

[2]) 813, 20: Eos autem, qui Romae sunt, non ea in omnibus observare, quae sunt ab origine tradita, et frustra apostolorum auctoritatem praetendere scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta videat esse apud illos aliquas diversitates nec observari illic omnia aequaliter, quae Hierosolymis observantur, secundum quod in ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. Quod nunc Stephanus ausus est facere rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores ejus vobiscum amore et honore mutuo custodierunt.

durch perfekt geworden und in Ausführung gekommen war, daß Stephan die afrikanische Gesandtschaft in brüsker Weise abgewiesen, den Verkehr mit Cyprian und seinen gleichgesinnten afrikanischen Kollegen abgebrochen hatte.

Wir verstehen jetzt vollständig, wie Firmilian sagen konnte, Stephan habe den Frieden mit den Orientalen und den Afrikaner „in verschiedener Art von Feindseligkeit“ gebrochen. Den Orientalen war die Exkommunikation in peremptorischer, die Erfüllung der Drohung sicher in Aussicht stellender Weise angedroht, gegenüber den Afrikanern hatte er durch sein inhumanes Benehmen, durch den Abbruch jeglichen Verkehrs den Friedensbruch bereits vom Wort zur Tat übergehen lassen.

Nelke (S. 127f.) glaubt allerdings das vario discordiae genere bei Firmilian in anderer Weise erklären zu können. Nach ihm „scheinen die Zwistigkeiten wegen verschiedener Streitobjekte entstanden zu sein und auch zeitlich nicht zusammenzufallen“. In Ep. 75, 4 sei von Konzilsbeschlüssen die Rede[1]), wonach den Gefallenen und nach der Taufe vom Teufel Verwundeten zwar ein Heilmittel durch die Buße zu suchen sei, aber „nicht derart, als ob sie die Nachlassung der Sünden erlangten, sondern zu dem Zwecke, um sie zur Erkenntnis ihrer Verbrechen zu führen und sie zur volleren Genugtuung zu zwingen“.[2]) Ferner sei Ep. 75, 22 bemerkt, die Orientalen erkännten nicht einmal die von degradierten

---

[1]) Nelke meint, das geschehe „ohne ersichtlichen Zusammenhang mit der Hauptsache“. Aber der Zusammenhang ist doch klar. Firmilian will begründen, warum jährlich Zusammenkünfte der kleinasiatischen Bischöfe gehalten werden. Ein Grund dafür sei auch die gemeinsame Beratung, was bezüglich der lapsi zu geschehen habe, welche Buße ven aufzuerlegen sei. Vgl. Anmerk. 2.

[2]) 812, 21: Apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praeti in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae aissa sunt, ut si qua graviora sunt, communi consilio dirigantur, s quoque fratribus et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis penitentiam medela quaeratur, non quasi a nobis remissionem atorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delicsuorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur.

Bischöfen gespendete Taufe an.[1]) Nelke hält es für möglich, daß Stephan wegen dieser beiden Punkte mit den Orientalen in einen Streit geriet, welcher mit der Exkommunikation der Kleinasiaten endete. „Auf diese Weise hätte der Papst wirklich vario discordiae genere den Frieden mit Afrika und Asien gebrochen."

Aber abgesehen davon, daß die Nelkesche Hypothese von dem Streite des Papstes Stephan mit den Orientalen aus den angegebenen Gründen in den Quellen jeglichen greifbaren Anhaltes und Fundamentes entbehrt, steht ihr positiv entgegen, daß Firmilian ausdrücklich erklärt, daß bis jetzt, bis zum Zerwürfnis mit den afrikanischen Anabaptisten, es zu einem Friedensbruche zwischen dem römischen und den übrigen Bischöfen wegen irgend welcher Disziplinarsache nicht gekommen sei, daß der Friedensbruch Stephans mit den Afrikanern

---

[1]) 824, 3: Nos etiam illos, quos hi, qui prius in ecclesia catholica episcopi fuerant et postmodum sibi potestatem clericae ordinationis assumentes baptizaverant, pro non baptizatis habendos judicavimus. — Es ist nicht ganz richtig, wenn Nelke (S. 133, Note 7) meint: „So weit ging nicht einmal Cyprian, welcher die Taufe der Schismatiker verwarf, aber die Taufe solcher, die widerrechtlich die Taufspendung sich herausnahmen, ohne exkommuniziert zu sein, anerkannt hätte." Wir haben schon in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1893, S. 81, Note 4 auf Ep. 66, 5 hingewiesen, wo Cyprian seinem Ankläger Florentius Puppianus entgegenhält (730, 7): Quae mentis inflatio, ad cognitionem suam praepositos et sacerdotes vocare ac, nisi apud te purgati fuerimus et sententia tua absoluti, ecce jam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum ... nec Deus sacerdotem. Subveniat Puppianus et sententiam dicat, judicium Dei et Christi in acceptum referat, ne tantus fidelium numerus, qui sub nobis accersitus est, sine spe salutis et pacis exisse videatur, ne novus credentium populus nullam per nos consecutus esse baptismi et Spiritus sancti gratiam judicetur, ne tot lapsis et poenitentibus pax data et communicatio nostra examinatione concessa judicii tui auctoritate solvatur. Die ironische Argumentation Cyprians geht hier von dem Prinzip aus, daß nur ein rechtmäßiger Bischof giltig taufen kann. Diese Rechtmäßigkeit wird aber durch die Deposition verloren. Darum ist Firmilians Lehre nur die Konsequenz der Auffassung Cyprians.

wegen der Ketzertauffrage das erste und einzige Beispiel eines solchen Vorgehens sei.[1])

Ferner steht der Nelkeschen Annahme entgegen, daß nach Dionysius' Angabe die Exkommunikation durch P. Stephan aus derselben Ursache, wie über die Afrikaner, so über die Asiaten verhängt werden sollte.[2])

Nelke hilft sich damit, daß er eine doppelte Verhängung der Exkommunikation über die Orientalen annimmt. „Die früher, wegen des Rigorismus wider die lapsi und Kleriker, verhängte oder doch angedrohte[3]) Exkommunikation mochte von Stephan inzwischen stillschweigend zurückgenommen worden sein, so daß derselbe nach der Exkommunikation der Afrikaner und nach Kenntnisnahme der orientalischen Taufpraxis an Dionysius schreiben konnte, er werde auch gegen Firmilian und Helenus und andere (wieder und zwar diesmal wegen ihrer Stellung zur Ketzertaufe) den Bann verhängen" (S. 133, Anm. 10).

Wir meinen: Ist die Hypothese von der Kontroverse Stephans mit den Orientalen in der Angelegenheit der lapsi und der deponierten Bischöfe schon an sich eine künstliche Konstruktion, so wird sie durch die Annahme einer doppelten Exkommunikation innerhalb weniger (höchstens $1^1/_2$—2!) Jahre, ohne daß die erste Exkommunikation formell aufgehoben war[4]), so überkünstlich, daß wir ihr den Wert einer Hypothese über-

---

[1]) Vgl. oben S. 87, Note 2.

[2]) Euseb. H. E. VII, 5 (Migne, P. gr. XX, 644 sq.): *Ἐπεστάλκει μὲν οὖν πρότερον (ὁ Στέφανος) . . ., ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν.*

[3]) Nach S. 128 des Nelkeschen Buches „verhängte Stephan endgültig die Exkommunikation" aus den angegebenen Gründen, nachdem er die Exkommunikation vorher angedroht hatte.

[4]) Sie hätte auch kaum zurückgenommen werden können, da, wie aus Ep. 75, 4 und 22 hervorgeht, die Orientalen an ihrer angeblich von Stephanus verurteilten Praxis bezüglich der Gefallenen und der deponierten Bischöfe nach wie vor festhielten. Oder sollte man in Rom auf die früher verhängte Exkommunikation einfach vergessen haben?

haupt nicht zuerkennen können — auch abgesehen von der oben besprochenen positiven Gegenerklärung Firmilians.

Dazu kommt noch, daß Dionysius von Alexandrien seine Interzession für die Asiaten bei P. Stephan damit begründet, daß die orientalischen Kirchen nach Milderung der Verfolgung und unter Abwendung von der novatianischen Neuerung sich jetzt in bester Eintracht befinden.[1] Wie kann eine solche allgemeine Eintracht als wirklich gedacht werden unter der Annahme, daß einerseits eine Exkommunikationssentenz gegen die novatianisierenden Rigoristen der kleinasiatischen Kirchen seitens des römischen Bischofs ergangen und solche nicht zurückgenommen war, und daß anderseits die novatianisch-rigoristisch gesinnten Bischöfe an ihrer, von der Gegenseite bekämpften, von Rom verurteilten rigoristischen Anschauungen nach wie vor festhielten?

Nelke (S. 130f.) hält dafür, vielleicht sei es dadurch unter allen orientalischen Bischöfen zum vollen Frieden gekommen, „weil man durch einen Protest gegen Stephans schroffes Vorgehen sich näherte". Allein wie konnte dann diese Einheit der orientalischen Kirchen, die sich im Proteste gegen das Vorgehen des Papstes und unter Festhalten an den von Rom verurteilten Anschauungen und Gewohnheiten einträchtig sich zusammengefunden, als Motiv verwertet werden, um für diese

---

[1]) Euseb. H. E. VII, 4. 5 (Migne, P. gr. XX, 641 sq.): *Πλεῖστα δὴ οὖν αὐτῷ (Στεφάνῳ) περὶ τούτου διὰ γραμμάτων ὁ Διονύσιος ὁμιλήσας, τελευτῶν δηλοῖ, ὡς ἄρα τοῦ διωγμοῦ λελωφηκότος αἱ πανταχόσε ἐκκλησίαι τὴν κατὰ Νοουάτον ἀποστραφεῖσαι νεωτεροποιίαν, εἰρήνην πρὸς ἑαυτὰς ἀνειλήφεσαν. Γράφει δὲ ὧδε. Ἴσθι δὲ νῦν, ἀδελφὲ, ὅτι ἥνωνται πᾶσαι αἱ πρότερον διεσχισμέναι κατά τε τὴν ἀνατολὴν ἐκκλησίαι, καὶ ἔτι προσωτέρω. Καὶ πάντες εἰσὶν ὁμοφρονοῦντες οἱ πανταχοῦ προεστῶτες, χαίροντες καθ' ὑπερβολὴν ἐπὶ τῇ παρὰ προσδοκίαν εἰρήνῃ γενομένῃ· Δημητριανὸς ἐν Ἀντιοχείᾳ, Θεόκτιστος ἐν Καισαρείᾳ . . ., Ἕλενος ἐν Τάρσῳ καὶ πᾶσαι αἱ τῆς Κιλικίας ἐκκλησίαι, Φιρμιλιανὸς καὶ πᾶσα Καππαδοκία . . . Αἱ μέντοι Συρίαι ὅλαι καὶ ἡ Ἀραβία . . ., ἥ τε Μεσοποταμία, Πόντος τε καὶ Βιθυνία, καὶ συνελόντι εἰπεῖν, ἀγαλλιῶνται πάντες πανταχοῦ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ φιλαδελφίᾳ, δοξάζοντες τὸν Θεόν.*

Bischöfe von demselben Papste Gnade wegen der ob einer anderen Streitsache angedrohten oder verhängten Exkommunikation zu erflehen?

Nelke (S. 132, Note 5) glaubt, „auch die Worte modo cum orientalibus ... modo vobiscum[1]) sind am natürlichsten durch die Annahme gedeutet, Stephan habe zuerst mit den Orientalen und dann erst mit den Afrikanern den Frieden gebrochen".[2])

Wir haben gegenüber einer derartigen Argumentation schon früher[3]) geltend gemacht, daß das modo — modo keineswegs als Zeitbestimmung (= zuerst — später) gefaßt werden

---

[1]) Vgl. oben S. 85, Anm. 1.

[2]) Ähnlich Dittrich, Dionysius d. Gr. S. 86, Note 1: „Man ersieht aus diesem Briefe (an P. Xystus [Euseb. H. E. VII, 5]) zugleich, daß es sich damals um die Kontroverse zwischen Stephanus und den Orientalen handelte; der Afrikaner geschieht keine Erwähnung, wie denn auch tatsächlich der Streit mit ersteren der Zeit nach vorherging (cf. ep. Firmil. ad Cypr.: Modo cum orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum)." Was das erstere Argument („der Afrikaner geschieht keine Erwähnung") anbelangt, so hat Dittrich übersehen, daß es sich bei Eusebius a. a. O. nur um Fragmente aus den Briefen Dionys' an P. Stephan und Xystus handelt, und daß es ebendaselbst heißt: *'Επεστάλκει μὲν οὖν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιανοῦ καὶ πάντων τῶν τε ἀπὸ τῆς Κιλικίας καὶ Καπποδοκίας καὶ Γαλατίας ..., ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν.* Da scheint also doch vorher der Afrikaner und ihres Konfliktes mit Stephan wegen der Ketzertaufe Erwähnung geschehen zu sein. Daß aber nicht, wie Dittrich im Anschluß an Baronius, Prudentius Maranus u. a. meint, (einige Jahre) vor dem afrikanischen Ketzertaufstreit ein gleicher Streit wegen desselben Streitobjektes ausgestritten wurde, geht klar aus dem Briefe Dionysius' d. Gr. an Philemon hervor, wo es heißt (Euseb. H. E. VII, 7. Migne, P. gr. XX, 649): *Μεμάθηκα καὶ τοῦτο, ὅτι μὴ νῦν οἱ ἐν 'Αφρικῇ μόνον ταῦτα παρεισήγαγον, ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ .. καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν ἐν 'Ικονίῳ καὶ Συννάδοις ... τοῦτο ἔδοξεν.* Diese Gegenüberstellung der angeblichen Einführung des Rebaptismus durch „die Afrikaner allein" in jetziger Zeit und der orientalischen Konzilsbeschlüsse *πρὸ πολλοῦ* schließt einen orientalischen Ketzertaufstreit unter P. Stephan, unmittelbar vor dem afrikanischen Streit, notwendig aus. Vgl. auch unsere Darstellung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 251, Anm. 57.

[3]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, S. 231 ff.

muß, sondern auch einfach disjunktiv (entsprechend unserem „bald — bald") genommen werden kann, und daß gerade an unserer Stelle die disjunktive Bedeutung nahegelegt ist durch das vorausgehende pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem (einmal so mit den Orientalen — und wieder so mit den Afrikanern).[1])

Wir haben ferner an derselben Stelle dargelegt, daß, auch im Falle man dem modo — modo die Bedeutung einer zeitlichen Aufeinanderfolge vindizieren zu müssen glaubt, das modo cum orientalibus — modo vobiscum recht gut auch bei Annahme einer gleichzeitig erfolgten Exkommunikationsandrohung an die Asiaten und Afrikaner erklärt werden könnte. Um bereits Gesagtes nicht unnötigerweise zu wiederholen, begnügen wir uns, auf die Darlegungen an zitierter Stelle zu verweisen.

---

§ 6. Die angebliche Jesutaufe des Papstes Stephan.

P. Stephan will in seinem bekannten Dekrete, daß die von Häretikern Getauften, „mögen sie von welcher Häresie nur immer kommen", nicht wieder getauft werden, sondern nur die Handauflegung zur Buße empfangen. Auf Grund dieses, von Cyprian[2]) in seinem Wortlaute uns überlieferten Gebotes hat man schon frühzeitig die Anklage gegen Stephan erhoben, er habe jede von den Häretikern erteilte Taufe als gültig anerkannt wissen wollen, ohne Rücksicht darauf, ob die-

---

[1]) Vgl. auch Benson S. 353, Anm. 6: Maran urged a rhetorical phrase of Firmilian (Ep. 75, 25) „Stephen quarrels now with the Easterns, now with you," as if it were a chronological note of the order of events.

[2]) Ep. 74, 1 (799, 15).

selbe in gesetzmäßiger Form, auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes erteilt worden.

Schon P. Benedikt XII. sagt in seiner Responsio ad Fraticellorum objectiones contra Joannis XXII. constitutiones, welche er (um 1330) als Kardinal verfaßte und welche Eymericus in sein Inquisitorum directorium (P. II qu. 17) aufnahm, P. Stephan sei in seinem Dekrete bezüglich der Ketzertaufe zu weit gegangen, indem er jede Häretikertaufe als gültig akzeptiert habe. Das Konzil von Nicäa habe nicht bloß die Meinung Cyprians, sondern auch diejenige Stephans korrigiert, indem es festsetzte, daß die bei den Häretikern ohne Beachtung der evangelischen Form Getauften wieder getauft werden müßten.[1])

Diese These hat in der Folgezeit nicht wenige Verteidiger gefunden. Von den älteren Theologen haben nicht bloß die Protestanten Marcus Antonius de Dominis, Blondel, Samuel Basnage[2]) u. a.[3]), sondern auch die Gallikaner Launoy und und Du Pin diese Meinung vertreten. Namentlich Launoy gibt sich viele Mühe, diese These zu erweisen.[4]) Von den Theologen des vorigen Jahrhunderts vertritt u. a. Gieseler[5]) die Ansicht, Stephan habe von einer bestimmten Form die Gültigkeit der Taufe nicht abhängig gemacht, während Neander[6]) glaubt, Stephan habe auch „eine ohne Anwendung

---

[1]) Cf. Natal. Alexand., Saec. III. dissert. 14 (Ed. Paris. 1714 T. III, p. 697); Tillemont, Mémoires (Ed. Paris. 1701) T. IV, p. 627.

[2]) Annal. politico-eccles. II, 378 sqq.

[3]) Nach Walch (Historie der Ketzereien, Tl. II, S. 336) vertreten diese Meinung „wohl die allermeisten Protestanten, so Kirchenhistorien geschrieben oder in historischen Schriften das Ansehen des Papstes bestritten". Walch (S. 387) kennt „unter protestantischen Schriftstellern" als einzigen Verteidiger der Korrektheit der Lehre Stephans bezüglich der Ketzertaufe nur Bingham.

[4]) Epist. ad Jacob. Bevilaqu. (Epist. ed. Cantabrig. 1689 VIII, 15 § 4, p. 811); Opp. ed. Colon. Allobrog. 1731, T. II, 2, p. 267 sqq.

[5]) Lehrbuch der Kirchengesch. [4]I, 1, S. 394 ff.

[6]) Allgem. Geschichte der christl. Religion u. Kirche (1. Aufl.) Ia, S. 574.

der vollständigen Tauformel, nur im Namen Christi vollbrachte Taufe für objektiv gültig" erklärt.

In dieser letzten Formulierung hat man die Lehre der „römischen Partei" auch im pseudocyprianischen Traktate De rebaptismate, dem man vielfach die Tendenz zuschob, das Ketzertaufdekret P. Stephans zu verteidigen, finden wollen. Wenn wir annehmen dürfen, die bei Gennadius[1]) registrierte, einem Ursinus homo Romanus (oder monachus) zugeschriebene Schrift sei identisch mit dem Traktate De rebaptismate[2]), so scheint schon der genannte patristische Literarhistoriker diesen Irrtum in unserer Schrift gefunden zu haben.[3]) Später haben Cave[4]), Tillemont[5]), Schwane[6]), Fechtrup[7]) u. a. dieselbe irrige Meinung dem Verfasser des in Rede stehenden Traktates zugeschrieben.

[1]) De scriptor. eccles. c. 27: Ursinus homo Romanus (al. monachus) scripsit adversus eos, qui rebaptizandos haereticos decernunt, docens nec legitimum esse nec Deo dignum rebaptizari illos, qui in nomine Christi vel in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, quamvis pravo sensu, baptizentur, sed post Trinitatis et Christi simplicem confessionem sufficere ad salutem manus impositionem catholici sacerdotis.

[2]) Vgl. unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 198ff. Wir möchten an dieser Identität als mindestens sehr wahrscheinlich festhalten. Auch Czapla (Gennadius als Literaturhistoriker [1898] S. 66f.) entscheidet sich für die Identität.

[3]) Möglicherweise ist in dem Satze qui in nomine Christi vel in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti ... baptizentur das vel nicht im ausschließenden, sondern im erklärenden Sinne zu nehmen, so daß die Taufe im Namen Jesu als identisch genommen wird mit der Taufe im Namen der Trinität. Diese Auffassung wird nicht nur durch das post Trinitatis et Christi simplicem confessionem (simplicem confessionem ist durch das vorhergehende quamvis pravo sensu erklärt) nahegelegt, sondern hat auch genügenden Anhalt in der Schrift unseres Anonymus, der den Wert der Taufe in die invocatio nominis Jesu legt und diese Anrufung des Namens Jesu durch die Rezitation der Tauformel gegeben ansieht. Vgl. weiter unten S. 113, Note 1.

[4]) Histor. litter. scriptor. ecclesiast. ad a. 440. Ed. Basil. 1741. T. I, p. 131.

[5]) Mémoires etc. Ed. Paris 1701, T. IV, p. 628.

[6]) Dogmengeschichte I^2, 534.

[7]) Der hl. Cyprian, S. 221f.

Wir haben schon früher[1]) dargelegt, daß man unserem Anonymus mit dieser Auffassung ebenso schweres Unrecht getan hat, wie dem Papste Stephanus. Wir haben dann in unserer Schrift „Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian" (Mainz 1901) S. 14 ff. festgestellt, daß „Cyprian nirgends mit Gegnern rechnet, welche eine Taufe auf den bloßen Namen Jesu und ohne die Trinitätsformel gespendet als gültig ansehen".

Bald nach Erscheinen unserer eben genannten Schrift wurde jedoch der alte Vorwurf gegen P. Stephan und seine Gesinnungsgenossen in der Ketzertauffrage, speziell gegen den anonymen Verfasser des Liber de rebaptismate, von neuem erhoben. Nelke hält dafür, Stephan sei in seinem Dekrete zu weit gegangen. Er habe dekretiert, daß „jede Ketzertaufe, welche ubique et quomodocumque erteilt worden sei[2]), anzuerkennen wäre" (S. 112). Stephan habe die „Jesutaufe", welche ohne Anrufung der vollen Trinität gespendet wurde, anerkannt (S. 189). Stephan legte nach Nelke (S. 190) weder ein Gewicht „auf die Würdigkeit und Glaubenskorrektheit der häretischen Spender, da er selbst die Taufe der Antitrinitarier anerkannte", noch auch auf „die Gleichheit der Taufweise". Als der Papst „durch sein Edikt alle Taufen, welche quomodocumque gespendet wurden, für gültig erklärte", habe er kaum an etwaige Abweichungen bezüglich der Taufmaterie gedacht, dagegen sei es „sicher, daß der römische Bischof eine Verschiedenheit der Taufformel, des verbum sacramenti, vorgesehen und geduldet hat".

Auch auf Seite der afrikanischen Gegner Cyprians, so legt Nelke weiterhin die Sache sich zurecht, fühlte man, daß P. Stephan mit seinem Dekrete, alle Häretiker ohne Wiederholung der Taufe in die Kirche aufzunehmen, über das Ziel hinausgeschossen. „Da dies Dekret Stephans zuviel verlangte, und darum wirksam bekämpft wurde, so schränkte man die

---

[1]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 199 ff.

[2]) Cf. Cyprian. Ep. 74, 5 (802, 23).

These ein" (S. 112). „Die Vertreter der alten richtigen Gewohnheit formulierten" nun „ihre Thesen genauer, indem sie das Minimum festlegten, worin sie sicher Recht, die Gegner Unrecht hätten" (S. 109). „Sie verlangten wenigstens die Anerkennung derjenigen Taufen, welche unter Anwendung der katholischen Form und von solchen, die an die volle Dreifaltigkeit glauben, gespendet sind" (S. 111).

Diese neuen Strömungen auf Seite der Gegner Cyprians seien es gewesen, welche zu der von Magnus an Cyprian gestellten Frage führten, ob nicht wenigstens die Taufe der Novatianer, welche mit der gesetzmäßigen Taufform und im Glauben an die volle Trinität tauften, als gültig anerkannt werden müßte. Magnus habe sich hierüber im Zweifel befunden, „da man ihm vorgehalten hat, eamdem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo, quo et nos, baptizare, eumdem nosse Deum Patrem, eumdem Filium Christum, eumdem Spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare (Ep. 69, 7)" (S. 110).

Nachdem Cyprian die gestellte Frage in Ep. 69 mit einem ausführlich begründeten Nein beantwortet und das Argument der Gegner, wenigstens die von Novatianern regelrecht erteilte Taufe müsse anerkannt werden, verurteilt, habe der anonyme Verfasser des Liber de rebaptismate in die Kontroverse eingegriffen und „sich veranlaßt gefühlt, auch die Jesutaufe (die von Häretikern nur unter Anrufung des Namens Jesu gespendete Taufe) von neuem zu verteidigen" (S. 113, Anm. 10). „Der Zweck des Traktates ist, das Edikt Stephans, welches die Anerkennung jeglicher Ketzertaufe, auch der unter Anrufung des Namens Jesu gespendeten, forderte, zu stützen und damit die von Stephan exkommunizierten Bischöfe zum Nachgeben zu bewegen" (S. 183f.).

Worauf gründet nun Nelke seine etwas kühnen Aufstellungen und Kombinationen? Nelke meint (S. 200): „Unsere

These: ‚Stephan erkannte auch eine nur unter Anrufung des bloßen Namens (Jesu) gespendete Ketzertaufe an‘, kann durch keine Einwände widerlegt, dagegen durch wichtige Gründe gestützt werden.“ Ja, er erklärt seine These schlechthin für „bewiesen“ (S. 199, 203, Anm. 56).

Steht es damit wirklich so, eignet den Argumenten Nelkes wirklich eine nicht wegzudisputierende Beweiskraft? Wir wollen sehen!

Einen „Hauptbeweis“ für die Anerkennung der „Jesutaufe“ durch P. Stephan findet Nelke (S. 189f.) in dem von Cyprian Ep. 74, 1 mitgeteilten Bruchstücke des Stephanschen Ediktes, durch welches die Anerkennung jeglicher Ketzertaufe verlangt wird (Si qui a quacumque haeresi venient ad vos). Cyprian interpretiere auch ausdrücklich das Dekret des Papstes dahin, daß nach ihm die Taufen aller Häretiker recht und gesetzmäßig sind.[1]) Und doch sei es ausgemacht, „daß die volle Taufformel von den Häretikern nicht immer beobachtet wurde“ (S. 194).[2]) Ep. 74, 7[3]) werde ausdrücklich gesagt, daß die von den Häretikern Marcion, Valentin und Appelles „im Namen Jesu Christi“ gespendete Taufe durch Stephan für gültig erklärt worden (S. 190).

Es ist nun richtig, daß hie und da in alter Zeit die Tauf-

[1]) Ep. 74, 2 (799, 19): A quacumque haeresi venientem baptizari in ecclesia vetuit, id est omnium haereticorum baptismata justa esse et legitima judicavit. — Auch Döllinger (Gesch. d. christl. Kirche I, 1, S. 304) meint: „Die Worte des Papstes, wie sie Cyprian anführt, lauten übrigens, als ob er die Taufe aller Häretiker, auch derer, die nicht nach der evangelischen Vorschrift tauften, für gültig erklärt habe, und Cyprian schreibt auch in seinem leidenschaftlichen Briefe an den Pompejus dem Stephanus diesen dem seinigen geradezu entgegengesetzten Irrtum zu. A quacumque haeresi etc.“

[2]) Ähnlich argumentiert Launoy (Opp. omn. ed. Colon. Allobrog. 1731 T. II, 2, p. 270 sqq.).

[3]) 805, 2: In tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo, item Valentini et Appelletis et ceterorum blasphemantium in Deum Patrem contendat filios Dei nasci et illic in nomine Jesu Christi dicat remissionem peccatorum dari, ubi blasphematur in Patrem et Dominum Jesum Christum.

formel von den Häretikern gefälscht wurde. Es geht das aus Irenäus (Advers. haeres. l. I c. 18) und insbesondere aus dem 49. (48.) apostolischen Kanon hervor.[1]) Auch zur Zeit des cyprianischen Ketzertaufstreites gab es häretische Taufen, die in keiner Weise Gültigkeit beanspruchen konnten, da sie eben nichts von der christlichen Taufe hatten. So die im Lib. de rebaptism. c. 16 (A 89, 26) erwähnte Taufe der Simonianer, von welcher auch der Anonymus sagt: Homines nasutissimi quaerunt, quomodo sanctitatis baptisma ita corrumpant ac violent, ut etiam evacuent; ebenso wohl auch die in einem Briefe Dionysius' des Großen an P. Sixtus II. besprochene Taufe, die „durchaus nichts" mit der christlichen Taufe gemein hatte.[2])

Allein solche Taufen waren verschwindende Ausnahmen[3]), so verschwindend, daß P. Stephan solche Ausnahmen

---

[1]) Vgl. unsere Schrift „Die Ketzertaufangelegenheit usw.", S. 12, Anm. 2. — Die Berufung auf den 8. Kanon der Synode von Arles (314), sowie auf die vom Konzil von Nicäa (can. 19) verworfene Taufe der Paulianisten, von der Augustinus sage, sie sei ungültig, weil diese Haeretiker die Taufformel verfälscht hätten (De haeres. 44), bezüglich deren P. Innocenz I. ausdrücklich sage (Ep. 17, al. 22 ad Macedon. c. 5 n. 10), daß sie nicht im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes tauften, hätte Nelke (S. 194) besser nicht aus Schwane (Dogmengesch. der vornicän. Zeit [1. Aufl.] S. 752f.) herübergenommen. Vgl. unsere obenzitierte Schrift, S. 52ff.; 59ff.

[2]) Euseb. H. E. VII, 9 (Migne, P. gr. XX, 653).

[3]) Auch für die Zeit Stephans mochte das Wort des heil. Augustinus (De bapt. l. VI c. 25 n. 47) gelten, „man fände eher Häretiker, welche überhaupt nicht tauften, als solche, welche nicht mit den evangelischen Worten tauften". Walch (Historie der Ketzereien II, 345) bemerkt dazu: „Hat Stephanus ebenso gedacht (wie Augustinus), so hat er desto leichter ohne Einschränkung reden können." — Launoy in seiner Epistola ad Jacob. Bevilaquam (l. c. p. 811. Cf. Opp. omn. ed. Colon. Allobrog. 1731, T. II, 2, p. 270) hält allerdings dafür, daß die Taufen der Häretiker damals in der Überzahl ohne die Anwendung der Trinitätsformel gespendet wurden. Aber die von Launoy hierfür beigebrachten Argumente stehen — wie auch sonst nicht selten — bezüglich ihrer Beweiskraft in argem Mißverhältnisse zur Kühnheit der Behauptung. Der von Launoy als Hauptzeuge herangezogene heil. Irenäus redet an der bezüglichen Stelle keineswegs von allen Häre-

entweder gar nicht kannte oder nicht berücksichtigen zu müssen glaubte.[1]) Stephan rechtfertigt ja sein Verbot damit, daß die Häretiker selbst einander, wenn Proselyten von einer Sekte zur anderen übergehen, in eigentümlicher Weise nicht taufen[2]), daß sie in der Taufe übereinstimmen[3]), woraus die unabweisbare Konsequenz sich ergibt, daß nach Stephans Meinung die verschiedenen Sekten, weil sie keine „besondere" Taufe hatten, „notwendig die allgemeine urchristliche Taufweise, also auch die Trinitätsformel" hatten.[4])

Nelke (S. 199f.) möchte allerdings die bezüglichen Sätze Stephans dahin interpretieren, „daß die Häretiker teilweise in der Taufweise abwichen, aber trotzdem die fremde Taufweise respektierten und die betreffenden Konvertiten nicht von neuem ‚auf eigene (eigentümliche) Art und Weise' tauften", daß „die Häretiker auf dem Gebiete der Taufe (friedlich)

---

tikern, sondern nur von einer bestimmten Klasse von Häretikern (Adv. haeres. l. I c. 21 n. 3 al. c. 18 [Migne, P. gr. VII, 661]): *Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν νυμφῶνα κατασκευάζουσι καὶ μυσταγωγίαν ἀνατελοῦσι, μετ' ἐπιῤῥήσεών τινων τοῖς τελειουμένοις, καὶ πνευματικὸν γάμον φάσκουσιν εἶναι τὸ ὑπ' αὐτῶν γενόμενον, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγῶν. Οἱ δὲ ἄγουσιν ἐφ' ὕδωρ καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν· „Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων." Ἄλλοι δὲ Ἑβραϊκά τινα ὀνόματα ἐπιλέγουσι, πρὸς τὸ μᾶλλον καταπλήξασθαι τοὺς τελειουμένους κ. τ. λ.*) und hebt diese Verfälschung des Taufsakramentes bezüglich der Taufformel als etwas ganz Eigentümliches hervor. Über das von Launoy angerufene Zeugnis des Gennadius (Isidor), De dogmat. ecclesiast. c. 22 (al. 52), vgl. unsere Schrift „Die Ketzertaufangelegenheit usw." S. 74ff.; über die von Launoy gleichfalls als Argument verwertete Taufe der Montanisten vgl. ebendaselbst S. 25f.

[1]) Auch Cyprian rechnet (vgl. oben S. 96) nicht mit solchen, höchstens ganz ausnahmsweise vorkommenden Taufspendungen. Die Antithese Stephans brauchte ebensowenig mit solchen verschwindenden Ausnahmen zu rechnen.

[2]) Ep. 74, 1 (799, 17): Cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.

[3]) Ep. 75, 7 (814, 5): Stephanus in epistola sua dixit haereticos quoque ipsos in baptismo convenire et quod alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.

[4]) Hefele, Konziliengesch. I[2], 129.

zusammenkommen, d. h. ihre Taufen gegenseitig ohne Vorbehalt anerkennen".

Allein diese Interpretation paßt durchaus nicht zu dem Zusammenhang. Nach dem Zitate aus dem Briefe des Papstes wendet sich Firmilian zuerst gegen den letzten Satz, quod (haeretici) alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent — quasi et nos hoc facere debeamus. Dann aber begründet er die Abweisung dieser Zumutung damit, daß bei den Häretikern ein solches Verfahren (der Nichtwiederholung der Taufe) verständlich sei, da dieselben allerdings in kleinen Dingen miteinander nicht übereinstimmen (discrepant), aber in der Taufe insofern übereinstimmen, als sie den Schöpfer, auf dessen Namen die Taufe erteilt wird, schmähen, die wahre Gottheit desselben zurückweisen.[1]) Ja, gewiß, sagt Firmilian mit bitterem Sarkasmus, herrscht bei den Häretikern bezüglich der Taufe Übereinstimmung, aber was für eine Übereinstimmung? Sie leugnen miteinander die Gottheit desjenigen (des Vaters), dessen Namen sie bei der Taufe aussprechen. Also Firmilian selbst gibt das convenire Stephans mit consentire wieder, faßt es als Übereinstimmung in der Taufhandlung (consentire in baptismi sui vanitate), so daß die Übersetzung Nelkes: „Die Häretiker kommen auf dem Gebiete der Taufe friedlich zusammen", indem sie gegenseitig ihre Taufen trotz der verschiedenen Taufformen anerkennen, als „kontextlich ausgeschlossen" erscheint.

Firmilian legt es uns sogar nahe, daß Stephan bei seiner Forderung der Anerkennung jeglicher Ketzertaufe ausdrücklich den Vorbehalt des Gebrauchs der Trinitätsformel

---

[1]) L. c. 814, 10: Addimus non esse mirum, si sic haeretici agant, qui, etsi in quibusdam minoribus discrepant, in eo tamen, quod est maximum, unum et eumdem consensum tenent, ut blasphement creatorem, quaedam somnia sibi et phantasma ignoti dei configentes, quo utique consequens est sic consentire in baptismi sui vanitate, ut consentiunt in repudianda divinitatis veritate.

gemacht hat.[1]) Der Bischof von Cäsarea polemisiert Ep. 75, 9 gegen die Gegner[2]), unter welchen wir auch den P. Stephan mit inbegriffen denken müssen[3]), die es für die Gültigkeit der Taufe als irrelevant erklären, wer die Taufe erteilt, da der Täufling durch die Anrufung der göttlichen Trinität die Taufgnade erlangen könne, als ob die bloße Anrufung dieser Namen ausreichen könnte zur Nachlassung der Sünden und Heiligung der Taufe.[4]) Die Anforderung, welche Stephan und seine Gesinnungsgenossen an eine gültige und wirksame Taufe stellen, ist — so argumentiert Firmilian — keine ausreichende; die Taufe muß nicht bloß auf die Namen der drei göttlichen Personen erteilt werden, sondern sie muß vom legitimen, bevollmächtigten und rechtgläubigen Spender erteilt werden.

---

[1]) Nach Oswald (Dogmat. Lehre von den heil. Sakramenten [2]I, 175) „verstand Stephan unter der quaecumque haeresis nur eine solche Irrlehre, welche den orthodoxen Trinitätsglauben fest und darum die richtige Taufformel einhielt". Das ist allerdings dem wirklichen Tatbestand durchaus zuwider. Denn Cyprian wirft dem Papste vor, daß er die Taufe der Marcioniten und anderer den Trinitätsglauben verleugnenden, Gott den Vater schmähenden Häretiker anerkannt habe. Vgl. Ep. 74, 7 (805, 2).

[2]) Ep. 75, 11 schreibt er diese Lehre ganz allgemein denen zu, qui haereticorum baptismata asserunt. Vgl. unten Anm. 4.

[3]) Daß Stephan mit dieser Argumentation getroffen werden soll, ist auch nach Nelke (S. 197) „kaum zu bezweifeln" und geht daraus hervor, daß im vorausgehenden c. 8 (815, 9) und im nachfolgenden c. 11 (818, 9) diese Gegner als Stephanus et qui illi consentiunt genauer bezeichnet sind. Walch (II, 340) gibt gleichfalls die Wahrscheinlichkeit zu, daß der mit non putant quaerendum esse eingeführte Satz „aus Stephani Brief genommen".

[4]) L. c. 815, 26: Illud quoque absurdum est, quod non putant quaerendum esse, quis sit ille, qui baptizaverit, eo quod, qui baptizatus sit, gratiam consequi potuerit invocata trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus sancti ... Qui est in ecclesia perfectus et sapiens, hoc aut defendat aut credat, quod invocatio haec nominum nuda sufficiat ad remissionem peccatorum et baptismi sanctificationem. Vgl. Ep. 75, 11 (818, 14): Nisi si et daemonem in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti gratiam baptismi dedisse contendunt, qui haereticorum baptismata asserunt.

Nelke (S. 198f.)[1]) sucht die Firmiliansche Stelle in folgender Weise mit seiner „erwiesenen These, daß Stephan die Jesutaufe gelehrt hat", in Übereinstimmung zu bringen. P. Stephan habe seinen Gegnern vorgehalten, daß sie „jede Ketzertaufe, selbst die auf katholische Weise und unter Anrufung der Trinität gespendete, verwarfen"; „die Leugner der Ketzertaufe (sic) seien mit vollstem Rechte zu exkommunizieren, weil sie selbst die unter Anrufung der vollen Trinität erteilte Taufe nicht respektieren. Dabei konnte er bei seiner früheren Ansicht, daß auch die Anrufung des bloßen Namens Jesu Christi zur Gültigkeit der Taufe genüge, bleiben, wiewohl er davon abkam, die Akzeptation dieser seiner Auffassung peremptorisch zu verlangen. Namentlich dürfte er in seinem an die Orientalen gerichteten Dekrete, welches ja nach (?) dem Edikte an die Afrikaner erfolgt ist, die letztgeschilderte Stellung zur Ketzertaufe zum Ausdruck gebracht und wenigstens die Anerkennung der unter Anrufung der heil. Trinität erteilten Taufe unter Androhung der Exkommunikation verlangt haben."

Aber das sind lauter unbelegte Mutmaßungen, von einem Wechsel der Stellungnahme Stephans in der Ketzertauffrage, von einer bedingten Argumentation des Papstes mit „selbst" und „wenigstens" sagen uns die Quellen nichts. Die Quellen besagen vielmehr, daß Stephan und seine Gesinnungsgenossen die Frage nach dem orthodoxen oder häretischen Glaubensstandpunkt des Taufspenders für irrelevant hielten aus dem Grunde (eo quod), weil die Anrufung der Trinität die Wirksamkeit der Taufe verbürge. Stephan und die es mit ihm hielten, setzten die Erteilung der häretischen Taufe mit der evangelischen Taufformel positiv, nicht bloß sub conditione, voraus.[2]) M. a. W. die Kontroverse drehte sich um die Qualität

---

[1]) Vgl. auch S. 112, 113, Anm. 9.

[2]) Vgl. Ep. 75, 25 (826, 18): Qui contendunt ab haereticis baptizatos sic recipi oportere tamquam legitimi baptismi gratiam consecutos, unum nobis atque illis baptisma dicunt esse et in nullo discrepare.

des Taufspenders[1]), nicht um die Taufform. Über die letztere gab es unter den streitenden Parteien keine Meinungsdifferenz.

Aber, wirft uns Nelke (S. 190) ein, Cyprian und Firmilian sagen uns, daß sich der Streit allerdings um die Taufweise drehte. Schon Ep. 73, 16—18[2]) bekämpfe Cyprian die Ansicht, daß man „im Namen Jesu Christi die Taufgnade empfangen könne, möge man wo immer und wie immer getauft sein".[3]) Fast mit denselben Worten werde der Satz wiederholt von Cyprian in Ep. 74, 5[4]) und von Firmilian in Ep. 75, 9.[5]) „Da nun der römische Bischof," so konkludiert Nelke (S. 191), „durch sein Edikt nach dem Zeugnis Cyprians die Taufen aller Häretiker (a quacumque haeresi), selbst diejenigen, welche quomodocumque erteilt waren, anerkannt wissen wollte, so approbierte er von denjenigen Ketzertaufen, welche quomodocumque erteilt wurden, namentlich auch die unter Anrufung des bloßen Namens gespendeten".

Firmilian bestreitet diese Argumentation nur aus dem Grunde, daß die Häretiker den wahren Glauben nicht haben: Sed quid ait apostolus Paulus? „Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus" (Eph. 4, 5, 6). Si unum atque idem est cum nostro baptisma haereticorum, sine dubio et fides una est.

[1]) Das Non putant quaerendum esse, quis sit ille, qui baptizaverit (vgl. Anm. 4 auf S. 102), ist die nähere Erklärung des Stephanschen A quacumque haeresi venientem (Ep. 74, 2).

[2]) Auch Harnack (Dogmengesch. [3]I, 198) bemerkt: „Doch hat auch Cyprian gegen den Brauch, auf den Namen Jesu zu taufen, polemisieren müssen. Ep. 73, 16—18."

[3]) Ep. 73, 16 (789, 21): Non est autem, quod aliquis ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat, ut dicat: In nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti.

[4]) 802, 22: Aut si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur.

[5]) 816, 5: Dicunt eum, qui quomodocumque foris baptizatur, mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse. Cf. c. 18 (822, 7): Sed in multum, inquit (Stephanus), proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi.

Allein Nelke mißversteht den Gedanken des heil. Cyprian, wenn er das quomodocumque von der Taufformel versteht. Die Taufform war in keinem Stadium des Ketzertaufstreites Gegenstand der Kontroverse. Das quomodocumque geht vielmehr auf den Glauben des Spenders und Empfängers bzw. auf die Ablegung des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe. Ep. 73, 5 sagt uns deutlich, wie Cyprian das quomodocumque verstanden wissen will. Der Herr selbst, führt er aus, belehrt uns, wie die Taufe gespendet werden soll. Sie soll auf die heil. Dreifaltigkeit, im Glauben an die göttliche Trinität erteilt werden. Dieser Glaube aber fehlt den Häretikern und deshalb ist ihre Taufe ungültig.[1]) Die Häretiker haben nicht das unversehrte und volle Bekenntnis des Glaubens an die Trinität: so wird auf dem 3. karthagischen Konzil gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe argumentiert.[2])

[1]) 781, 20: Dominus enim post resurrectionem discipulos suos mittens, quemadmodum baptizare deberent, instruit et docet, dicens: „Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Ite ergo, docete gentes omnes, tingentes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“ Insinuat Trinitatem, cujus sacramento tingerentur. Numquid hanc Trinitatem Marcion tenet? Numquid eumdem asserit, quem et nos, Deum Patrem creatorem? Eumdem novit Filium Christum de virgine Maria natum ...? Longe alia est apud Marcionem, sed et apud ceteros haereticos fides ... Quomodo ergo potest videri, qui apud illos baptizatur, consecutus esse peccatorum remissam et divinae indulgentiae gratiam per suam fidem, qui ipsius fidei non habuerit veritatem? Vgl. auch unsere Schrift „Die Ketzertaufangelegenheit usw.“, S. 13.

[2]) Sent. 7 (440, 14): Post resurrectionem suam mittens apostolos suos mandat dicens: „... Ite ergo et docete gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“ Cum ergo manifestum sit haereticos, id est hostes Christi, non integram sacramenti (Trinitatis) habere confessionem etc. In diesem selben Sinne ist auch Sent. 10 (442, 3) zu verstehen: In baptismate est Trinitas, Domino nostro dicente: „Ite et baptizate gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“ Cum ergo manifesto sciamus haereticos non habere nec Patrem nec Filium nec Spiritum sanctum, debent venientes ad ecclesiam matrem nostram venire, renasci et baptizari, ut cancer, quod habebant et damnationis iram et erroris offecturam, per sanctum et caeleste lavacrum sanctificetur.

Und wieder wird auf der Gegenseite für die Gültigkeit der novatianischen Taufe geltend gemacht, daß die Novatianer mit demselben Glaubensbekenntnis, unter Stellung derselben auf den Glauben bezüglichen Fragen taufen.[1]) Auf das bei der Taufe abgelegte Glaubensbekenntnis, nicht auf die angeblich verschiedene Gestalt der Tauformel bezieht sich also das quomodocumque an den in Frage stehenden Fundörtern.

Diesen selben, eben dargelegten Sinn hat das quomodocumque auch an jener Stelle der Ep. 73[2]), aus welcher Nelke (S. 193) „klar und sicher" ersehen will, „daß einige zur Zeit Cyprians die Majestät des Namens Jesu so sehr betonten, daß sie auch die allein unter Anrufung dieses Namens gespendeten Taufen der Häretiker als gültig betrachteten und deswegen nicht fragten, von wem und auf welche Weise die Taufe erteilt würde". Wenn der heil. Cyprian a. a. O. die Forderung stellt, die Taufe müsse in plena et adunata Trinitate gespendet werden, so will er die Spendung der Taufe „im Glauben an die volle ungeteilte Dreieinigkeit"[3]). Das geht, wie wir schon an anderem Orte[4]) klargestellt haben, „klar und sicher" aus dem Zusammenhang unserer Stelle[5])

---

[1]) Ep. 69, 7 (756, 6): Quod si aliquis illud opponit, ut dicat eamdem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo, quo et nos, baptizare, eumdem nosse Deum Patrem, eumdem Filium Christum, eumdem Spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare.

[2]) C. 18 (791, 16): Post resurrectionem a Domino apostoli ad gentes mittuntur, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizare gentiles jubentur. Quomodo ergo quidam dicunt foris extra ecclesiam, immo et contra ecclesiam, modo in nomine Jesu Christi cujuscumque et quomodocumque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari jubeat in plena et adunata Trinitate?

[3]) So richtig Fechtrup, S. 222.

[4]) Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche, S. 15 f.

[5]) Unmittelbar nach der fraglichen Stelle heißt es: Nisi si, qui Christum negat, negatur a Christo, qui Patrem ejus negat, quem ipse

hervor. Wenn Cyprian unmittelbar vorher betont, der Name Christi nütze nichts „ohne und gegen den Vater“, so denkt der heilige Lehrer keineswegs an eine verstümmelte Taufformel, die den Namen des Vaters nicht enthält, sondern an die bei den Häretikern fehlende Kenntnis und Anerkenntnis des Vaters als wahren Gottes.[1])

Es ist nicht, wie Nelke (S. 192) meint, „die übertriebene Betonung des Namens Christi (quae jactantur in Christi nomine Ep. 73, 16)“, gegen welche Cyprian im Briefe an Jubajan ankämpft, wenn er gegenüber dem Argumente der Gegner: In nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti, geltend macht[2]): Non ea statim suscipienda et assumenda, quae jactantur in Christi nomine, sed quae geruntur in Christi veritate. Cyprian stellt das geri in Christi veritate dem jactari in Christi nomine entgegen; das prahlerische Gebrauchen des Namens Christi macht es nicht aus, da bei den Häretikern diesem Gebrauche die Wahrheit fehlt, da sie mit dem Namen nicht die Wahrheit, nicht den wahren Glauben verbinden. Es ist nicht derselbe, es ist ein anderer Christus, welchen die Häretiker kennen, glauben und aussprechen[3]); die Taufgnade kann

---

Christus confessus sit, non negetur, et qui in eum blasphemat, quem Christus Dominum et Deum suum dixit, remuneratus a Christo remissionem peccatorum et baptismi sanctificationem consequitur.

[1]) Ep. 73, 17 (790, 11): Quod enim in evangeliis et in apostolorum epistolis Jesu Christi nomen insinuatur ad remissionem peccatorum, non ita est, quasi aut sine Patre aut contra Patrem prodesse cuiquam solus Filius possit, sed ut Iudaeis, qui jactitabant se Patrem habere, ostenderetur, quod nihil eis Pater profuturus esset, nisi in Filium crederent, quem ille misisset — nam qui Deum creatorem Patrem sciebant, Filium quoque Christum scire debebant — nec sibi blandirentur et plauderent de solo Patre sine Filii ejus agnitione ... Duorum autem cognitionem esse, quae salvet ... Cum ... nec possit esse spes salutis nisi duobus simul cognitis, quomodo non cognito, immo et blasphemato Deo Patre, qui apud haereticos Christi nomine baptizati dicuntur, peccatorum remissam consecuti judicantur?

[2]) Ep. 73, 16 (790, 8).

[3]) Vgl. Ep. 73, 4 (781, 11): Si eumdem Patrem, eumdem Filium,

aber nicht im Namen eines beliebigen (in nomine Jesu Christi cujuscumque)[1]), sondern nur im Namen des wahren Christus erteilt werden.

Das in nomine Jesu Christi will so wenig einen Gegensatz zur Trinitätsformel besagen, daß Cyprian und Firmilian auch von einer Erteilung der Firmung und der übrigen Sakramente im Namen Jesu sprechen, daraus, daß der Name Christi die Firmung der Häretiker nicht gültig machen kann, die Folgerung ziehen, daß auch die Taufe der Häretiker nicht schon deswegen als gültig anzusehen sei, weil sie im Namen Jesu erteilt werde.[2]) Aus dieser Argumentation ergibt sich, daß die Taufe im Namen Jesu für Cyprian und Firmilian ebenso legitim war, wie die Spendung der Firmung und der übrigen Sakramente im Namen Christi.

Endlich hätte Cyprian, wenn er gegen die Anerkennung der bloß unter Anrufung des Namens Jesu, ohne Gebrauch der Trinitätsformel gespendeten Taufe zu polemisieren gehabt hätte, doch nicht selbst den Ausdruck „im Namen Jesu taufen" ganz allgemein von der christlichen Taufe gebrauchen können.

Nun aber erkennt der Primas von Karthago nicht bloß

---

eumdem Spiritum sanctum, eamdem ecclesiam confitentur nobiscum Patripassiani, Anthropiani, Valentiniani, Appelletiani, Ophitae, Marcionitae et ceterae haereticorum pestes . . ., potest illic et baptisma unum esse, si est et fides una.

[1]) Ep. 73, 18 (791, 19). Vgl. oben S. 106, Anm. 2.

[2]) Ep. 74, 5 (802, 22): Si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur, cur non in ejusdem Christi nomine illic et manus baptizato imponitur ad accipiendum Spiritum sanctum (= ita ut accipiatur Spiritus sanctus), cur non eadem ejusdem majestas nominis praevalet in manus impositione, quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione? Ep. 75, 18 (822, 10): Si in nomine Christi valuit foris baptisma ad hominem purgandum, in ejusdem Christi nomine valere illic potuit et manus impositio ad accipiendum Spiritum sanctum. Et incipient cetera quoque, quae apud haereticos aguntur, justa et legitima videri, quando in nomine Christi geruntur.

Ep. 73, 9 (784, 15) die nach Apostelgesch. 8, 16 und Ep. 73, 24 (797, 14) die nach Apostelgesch. 19, 5 „im Namen des Herrn Jesus" erteilte Taufe an, sondern er bezeichnet selbst die christliche Taufe als ein „Taufen im Namen Christi". Aliud est, sagt er[1]), eos, qui intus in ecclesia sunt, de nomine Christi loqui, aliud est eos, qui foris sunt et contra ecclesiam faciunt, in nomine Christi baptizare. Cyprian redet hier, wie wir schon anderwärts hervorgehoben[2]), ganz allgemein von der außerkirchlichen Taufe (eos, qui foris sunt). Dürfen wir etwa annehmen, daß Cyprian den Häretikern und Schismatikern vorgeworfen, sie hätten alle ohne Ausnahme den Wortlaut der Taufformel in der Weise verfälscht, daß sie den Worten „in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti" die Worte „in nomine Christi" substituierten? Nein, die Ungültigkeit der Häretikertaufe ist dem heil. Cyprian nicht darin begründet, daß sie im Namen Christi erteilt wird, sondern in ganz anderen Dingen, darin, daß sie außerhalb der Kirche und von Feinden der Kirche erteilt und empfangen wird.[3]) Bezüglich der Erteilung der Taufe in nomine Jesu Christi hat Cyprian keine Beanstandung; aber daß die bei den Häretikern Getauften „schon (jam) im Namen Jesu Christi getauft sind"[4]), das entscheidet nicht gegen die Notwendigkeit der Wiederholung der Taufe, sondern das macht die Taufe der Häretiker ungültig, daß sie nicht in demselben einen katholischen Glauben erteilt worden.[5])

---

[1]) Ep. 73, 14 (788, 20).

[2]) Die Ketzertaufangelegenheit, S. 14, Anm. 1.

[3]) L. c. (788, 22) fährt Cyprian fort: Quare qui haereticis patrocinatur, non id proferat, quod Paulus de fratribus posuit (Phil. 1, 18: Verumtamen omni modo, sive per occasionem sive per veritatem, Christus annuntietur), sed ostendat, si haeretico aliquid concedendum putavit aut si fidem et baptisma eorum probavit aut si perfidos et blasphemos remissionem peccatorum accipere extra ecclesiam posse constituit.

[4]) Man beachte in der Anm. 5, S. 110 zu zitierenden Stelle das jam! Auch die Wiederholung der Taufe in der katholischen Kirche geschieht in nomine Jesu Christi!

[5]) Ep. 73, 4 (781, 4): Praetereundum hunc locum non putavi,

Die Unbefangenheit, mit welcher Cyprian den Ausdruck „im Namen Jesu taufen" gebraucht[1]), zeigt, daß nicht bloß er, sondern auch seine Gegner, insbesondere auch Stephanus, die Taufe im Namen Christi — anschließend an den Sprachgebrauch der Heil. Schrift[2]) — einfach der

---

maxime cum in eadem epistola animadverterim etiam Marcionis fieri mentionem, ut nec ab ipso venientes dicat baptizari oportere, quod jam in nomine Jesu Christi baptizati esse videantur. Considerare itaque debemus fidem eorum, qui foris credunt, an secundum eamdem fidem possint aliquid gratiae consequi. Nam si fides una est nobis et haereticis, potest esse et gratia una. Vgl. Conc. Carthag. III. Sent. 1 (436, 12): Ego unum baptismum in ecclesia sola scio . . ., non apud haereticos, ubi . . . fides falsa, . . . ubi exorcizat daemoniacus, . . . veniam tribuit sceleratus et in nomine Christi tingit antichristus, benedicit a Deo maledictus, . . . Deum invocat blasphemus etc. Der ganze Zusammenhang zeigt deutlich, daß Coustant recht hat, wenn er zur zitierten Sent. 1 bemerkt (Dissertatio, qua vera Stephani circa receptionem haereticorum sententia explicatur § 3, n. 8 — Migne, P. l. III, 1254): Baptisma esse negat, non quia in nomine Christi, sed quia tingit antichristus.

[1]) Mit derselben Unbefangenheit heißt es Sent. 21 (445, 2): Viderint aut praesumptores aut fautores haereticorum: nos unum baptisma, quod non nisi in ecclesia novimus, ecclesiae vindicamus. Aut quomodo possunt in nomine Christi aliquem baptizare, quos ipse Christus dicit adversarios suos esse? Auch hier steht in nomine Jesu baptizare als Bezeichnung für die eine christliche Taufe, auf welche nur die Kirche ein Recht hat. Nelke geht durchaus irre, wenn er (S. 115) dafür hält, das 21. Votum verurteile die (nicht mit der Trinitätsformel erteilte) „Jesutaufe".

[2]) Cyprian hat durchaus nichts gegen den Ausdruck baptizare in nomine Christi, er erklärt ihn. Ep. 73, 17 (791, 6): Illi (Judaei) quia jam legis et Moysi antiquissimum baptisma fuerant adepti, in nomine quoque Jesu Christi erant baptizandi, secundum quod in actis apostolorum (2, 38, 39) Petrus ad eos loquitur et dicit: „Poenitemini, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini Jesu Christi in remissionem peccatorum . . ." Jesu Christi mentionem facit, non quasi Pater omitteretur, sed ut Patri Filius quoque adjungeretur. Die christliche Taufe ist nach Cyprian gegenüber der jüdischen Taufe charakterisiert durch die Anrufung des Namens Jesu in der Taufformel neben dem Namen des Vaters. — Heitmüller sucht in seinem Buche „Im Namen Jesu" (Göttingen 1903) bezüglich der altchristlichen Taufe darzutun — wie wir meinen, mit nicht durchschlagenden Gründen —, daß „die Phrasen βαπτίζειν ἐν und ἐπὶ τῷ

christlichen, mit der Trinitätsformel erteilten Taufe gleichsetzen.[1])

Daß die Taufe im Namen Jesu im cyprianischen Ketzertaufstreit identisch genommen wird mit der christlichen, auf die heil. Dreifaltigkeit erteilten Taufe erhellt fernerhin ganz deutlich aus den Ausführungen im Liber de rebaptismate.

Wie wir schon früher dargelegt haben[2]), kennt der Ver-

ὀνόματι (*'Ιησοῦ*) eine Beschreibung des Vorganges der Taufe bieten; sie besagen, daß das Taufen sich vollzieht unter Nennung des Namens Jesu. *Βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* (*'Ιησοῦ*) dagegen gibt einen (den) Zweck und einen (den) Erfolg des Taufens an: es besagt, daß der Täufling in das Verhältnis der Zugehörigkeit, des Eigentums zu Jesus tritt. Aber auch in *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* ist das Moment der Namensnennung enthalten" (S. 127). Aus dieser Prämisse glaubt Heitmüller den Schluß ziehen zu dürfen, „daß in der ältesten Zeit (bei Spendung der Taufe) nur der Name Jesus, nicht die trinitarische Formel gebraucht worden ist . . . Erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts kam die trinitarische Formel in Gebrauch und hat dann, allerdings ziemlich rasch, wie es scheint, das Gebiet der Kirche erobert, ohne indes den Gebrauch der einfachen Formel völlig zu verdrängen und zu diskreditieren. Noch im 3. und 4. Jahrhundert kam die Taufe mit der einfachen Formel vor und wurde von der katholischen Kirche z. T. als gültig angesehen, vgl. u. a. Lib. de rebapt. 7, Ambros. de Spiritu sancto I, 3" (S. 267, Anm. 2). Heitmüller hat hier übersehen, daß in der „trinitarischen Formel" der Name Jesu wirklich genannt ist, und daß diese Nennung, wie wir eben von Cyprian gehört, das Charakteristische und Auszeichnende der christlichen Taufe ist. In der *Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* VII, 1 wird die Taufe als mit der herkömmlichen Formel *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος* gespendet beschrieben, und doch heißt es ebendaselbst IX, 5: *Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα Κυρίου.* Die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes und die Taufe auf den Namen Jesu bedeuten, so lehrt uns die *Διδαχή*, in der ältesten christlichen Zeit keinen realen Gegensatz, keine verschiedene Art zu taufen, keine verschiedene Tauffomel. (Bezüglich De rebapt. c. 7 vgl. weiter unten S. 113.)

[1]) So auch Benson, der S. 407 gegen Neander (zur Erklärung von Ep. 73, 16. 18; Ep. 74, 5 und Ep. 75, 18) bemerkt: The question is, whether a schismatic person can baptize, all else being equal. Stephen used „baptized in the Name of Christ" in the New Testament sense as equivalent to Christian baptism.

[2]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 200 f.

fasser unseres Traktates keine andere Taufe als die „im Namen Jesu“, jede gültige Taufe ist nach ihm in nomine Domini nostri Jesu Christi erteilt[1]), sei es von den Häretikern[2]), sei es vom katholischen Minister[3]); ja, er identifiziert[4]) die

[1]) Cf. c. 6 (A 77, 32): Multum interest, utrum in totum quis non sit baptizatus in nomine Domini nostri Jesu Christi, an vero in aliquo claudicet, cum baptizatur baptismate aquae.

[2]) C. 12 (A 84, 14): Haeretici vero jam baptizati aqua in nomine Jesu Christi, tantum in Spiritu sancto (manus impositione) baptizandi sunt. Oder müssen wir etwa auch hier annehmen, daß die Häretiker in jenen Zeiten alle die Taufformel gefälscht hatten, nur in nomine Jesu Christi statt auf den Namen der Trinität tauften?

[3]) C. 14 (A 87, 12): Illis, qui legitimi sunt fideles effecti, impune deest baptisma sanguinis proprii, quia baptizati in nomine Christi redempti sunt pretiosissimo sanguine Domini.

[4]) A. Beck (Kirchliche Studien und Quellen [Amberg 1903] S. 22, 27 ff.) bestreitet allerdings diese Identifizierung. Nach ihm „ist unter Anrufung des Namens Jesu (bei unserem Anonymus) die Verkündigung des wahren Christus resp. der christlichen Lehre zu verstehen“ (S. 30). Diese Anrufung, „die Glaubensverkündigung ist nichts als eine Vorbedingung für die Gültigkeit der Taufe“ (S. 31, Anm. 1). S. 52 äußert Beck die Meinung, „stringent nachgewiesen zu haben, daß der Verfasser unseres Liber unter Invocatio nominis Jesu die Verkündigung des Evangeliums versteht, vor allem die Predigt über Jesus“. Wir werden vielleicht später einmal Gelegenheit nehmen, auf die nicht eben klare, sondern ziemlich geschraubte, im einzelnen recht sonderbare, auf jeden Fall aber nichts weniger als stringente Beweisführung Becks näher einzugehen. Wir glauben jedoch, daß schon die in nächstfolgender Anm. beigebrachten Zitate ausreichend sind, um die gänzliche Unbegründetheit der Beckschen Interpretation darzutun. Wenn z. B. der Anonymus c. 10 (A 82, 22) aus der beim Apostel bezeugten Einheit der Taufe die Folgerung zieht, daß die Anrufung des Namens Jesu etwas Bleibendes im Getauften darstelle, welches durch niemanden vom Getauften hinweggenommen werden (auferri — cf. l. c. [A 82, 20]: Ne invocatio nominis Jesu, quae aboleri non potest, contemptui a nobis videatur habita) und ebensowenig verdoppelt werden könne, da man zur einen Taufe nicht eine neue Taufe hinzufügen (superaddi) könne, so scheint es doch unmöglich, nter der invocatio nominis Jesu „die Verkündigung des wahren Christus der der christlichen Lehre“ zu verstehen. Denn die wiederholte 'redigt über Jesus“ streitet nicht mit der Einheit der Taufe, sie kann doppelt, wiederholt werden, ohne der vom Apostel verkündeten Einder Taufe Eintrag zu tun. Und was sollte der merkwürdige Ge-

Taufe geradezu mit der invocatio nominis Jesu[1]) — und doch erklärt er anderseits wieder, daß die Vorschrift des Heilandes: „Gehet hin, lehret die Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ in

---

danke: Die „Glaubensverkündigung könne dem Getauften eben wegen der Einheit der Taufe nicht wieder genommen werden“?

[1]) C. 7 (A 78, 19): Idcircoque debet invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi. C. 10 (A 82, 23): Dicente enim apostolo unum esse baptisma, necesse est invocatione nominis Jesu perseverante, quia non potest a quoquam hominum, quae semel invocata est, auferri, si eam contra decretum apostolorum geminare ausi fuerimus nimietate praestandi, immo superaddendi baptismatis studio. C. 15 (A 89, 13): Dum cohaeret baptismati hominum Spiritus aut antecedit aut sequitur vel cessante baptismate aquae incumbit super eos, qui credunt, dat nobis consilium, quod aut ex integro (mit gleichzeitiger Erteilung der Firmung) rite baptisma servare aut forte dato a quocumque in nomine Jesu baptismate supplere id debeamus, custodita nominis Jesu Christi . . . sanctissima invocatione. Andere Stellen haben wir im Histor. Jahrbuch 1898, S. 501 (401) f. und in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1900, S. 436 ff. beigebracht und besprochen. — In der letztgenannten Zeitschrift (1896, S. 203) gaben wir der Meinung Ausdruck, daß unser Anonymus, wenn er auf die Anrufung des Namens Jesu in der Taufe solches Gewicht legt, die Nennung des Namens Jesu „im Taufritus, nicht in der Tauffformel“ im Auge habe. Später (in derselben Zeitschrift 1900, S. 437, Anm. 2) erklärten wir jedoch die Annahme nicht für „so ganz unmöglich und unwahrscheinlich“, daß der Anonymus „in den Worten der Taufformel ‚im Namen . . . des Sohnes‘ die fragliche Anrufung des Namens Jesu gesehen habe. Heute möchten wir dieser Annahme durchaus den Vorzug geben. Auch Rauschen sagt neuerdings (Theol. Revue 1904, Nr. 15/16, Sp. 466) gegenüber Beck: „In Wahrheit ist sie (die invocatio nominis Jesu) das Aussprechen der Taufformel.“ Zum Belege, daß eine solche Auffassung keineswegs unmöglich sei, verweisen wir auf Justins erste Apologie, wo (c. 61) die Taufformel also paraphrasiert wird: *Ἐπ᾽ ὀνόματος γὰρ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται . . . Ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται . . . τὸ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα . . . Καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ᾽ ὀνόματος Πνεύματος ἁγίου . . . ὁ φωτιζόμενος λούεται.*

allweg in der Kirche zu beobachten und auch daselbst immer beobachtet worden sei.[1])

Nelke (S. 190f.) verweist uns auf De rebapt. c. 1 und 7, wo uns gesagt werde, „daß zur Zeit Stephans in der Kirche eine ‚neue Streitfrage' aufgetaucht und ‚mit Eifer' verhandelt worden ist, die Frage, ob ohne Anwendung der vollen Trinitätsformel, unter Anrufung des bloßen Namens Jesu, die Taufe gültig gespendet werden könne, und ob derart erteilte Ketzertaufen als gültig zu betrachten seien".

Allein schon aus c. 1 geht hervor, daß die „neue Streitfrage" sich nicht darum drehte, ob es richtig und zur Gültigkeit der Taufe hinreichend sei, wenn die Taufe auf den Namen Jesu erteilt sei, sondern darum, ob eine solche Taufe in der Häresie gültig gespendet werden könne.[2])

Noch deutlicher aber erhellt es aus c. 7, was der Gegenstand der „neuen Streitfrage" war. Hier[3]) wendet sich der Autor gegen solche Gegner, welche ihm vorhalten, daß nicht die ordnungsgemäße Taufhandlung für sich zur gültigen Sakramentspendung genüge, sondern daß auch der rechte Glaube erfordert sei.[4]) Von dieser Seite konnte man ent-

---

[1]) C. 7 (A 78, 4). Vgl. S. 115, Anm 2.

[2]) A 69, 13: Animadverto quaesitum apud fratres, quid potius observari oporteret in personam eorum, qui in haeresi quidem, sed in nomine Dei nostri Jesu Christi [sint] tincti, ... utrum vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica post illum, quod foris quidem, sed in nomine Jesu Christi Domini nostri acceperunt baptisma, tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum Spiritum sanctum sufficeret ..., an vero etiam iteratum baptisma his necessarium esset tamquam nihil habituris, si hoc quoque adepti ex integro non fuissent, perinde ac si numquam baptizati in nomine Jesu Christi forent. Also über die Tauferteilung in nomine Jesu Christi bestand auch nach dem Anonymus kein Streit, sie wurde überall für sich als gültig anerkannt; worüber man stritt, war, ob solche Taufe im Namen Jesu Christi auch außerhalb der Kirche, bei den Häretikern Wert und Gültigkeit habe.

[3]) Vgl. unsere Darlegung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 202ff.

[4]) Am Schlusse von c. 6 (A 77, 31) heißt es: Qui cum aqua bapti-

gegenhalten und ist auch den Verteidigern der Gültigkeit der Ketzertaufe entgegengehalten worden[1]), daß der Heiland zuerst die Belehrung im rechten Glauben an die göttliche Trinität will, und dann die Erteilung der Taufe im Glauben an das Mysterium der Trinität. Diesem Argumente der Gegner gegenüber hebt der Anonymus hervor, das sei allerdings das Ordnungsgemäße und von alters her in der Kirche Beobachtete. Aber wenn das nicht der Fall sei, wenn bei den Häretikern die Taufe ohne den wahren Glauben an die göttliche Dreifaltigkeit erteilt und empfangen werde, so sei deswegen die Taufe nicht ganz ohne Bedeutung und Wert, da die Anrufung des Namens Jesu bei der Taufe nicht ganz umsonst und bedeutungslos sein könne. Der Name Jesu habe in sich Kraft, auch ohne den wahren Glauben derer, welche ihn aussprechen. Auch von solchen, die außerhalb des Reiches Gottes stehen, auch von Übeltätern können in Kraft des Namens Jesu Wunderwerke geschehen, in Kraft des Namens Jesu könne auch von solchen, die Feinde Jesu und Ungläubige sind, gültig getauft werden.[2]) Eine Taufe cum sola invoca-

---

zarentur in nomine Domini, aliquando scabram habuissent fidem, quoniam multum interest, utrum in totum quis non sit baptizatus in nomine Domini nostri Jesu Christi, an vero in aliquo claudicet (das in aliquo claudicare besteht in der scabra fides), cum baptizatur baptismate aquae, quod minus est, dummodo postea constet in veritate sincera fides in baptismate Spiritus. Das ist für unsern Anonymus der Kernpunkt des Streites, ob die sincera fides schon zur Gültigkeit des baptisma aquae erforderlich ist, oder erst zur Gültigkeit und Wirksamkeit des baptisma Spiritus (der Handauflegung).

[1]) So von Cyprian Ep. 73, 5 (781, 20). Vgl. oben S. 105, Anm. 1.

[2]) C. 7 (A 78, 4): Nec aestimes huic tractatui contrarium esse, quod dixit Dominus: „Ite, docete gentes, tingite eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“ Quia cum hoc verum et rectum et omnibus modis in ecclesia observandum sit et observari quoque solitum sit, tamen considerare oportet, quod invocatio nominis Jesu non debet a nobis futilis videri propter venerationem et virtutem ipsius nominis, in quo nomine virtutes omnes solent fieri et nonnumquam etiam ab hominibus extraneis. Ceterum quo pertinent illa verba Christi, qui negaturum se esse dixit nec nosse eos, qui sibi in

tione nominis Jesu, eine Taufe im Namen Jesu, aber ohne Anwendung der Trinitätsformel kommt bei unserem Autor gar nicht in Betracht.[1])

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß die Stellung, welche in der Nelkeschen Hypothese der Epistola 69 zugewiesen wird[2]), durchaus nicht der historischen Sachlage entspricht. Der Brief an Magnus ist, wie wir oben[3]) wenigstens als höchst wahrscheinlich nachgewiesen zu haben glauben, nicht mit Nelke an den Schluß, sondern auch zeitlich an die Spitze der uns erhaltenen Ketzertaufkorrespondenz Cyprians zu setzen.

---

die judicii dicturi essent: „Domine, Domine, nonne in tuo nomine prophetavimus et in nomine tuo daemonia ejecimus et in nomine tuo virtutes magnas fecimus", respondendo eis etiam cum jurejurando, „quia numquam cognovi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem" (Matth. 7, 22, 23); nisi ostenderetur nobis etiam ab his, qui operarentur iniquitatem, posse per nimiam virtutem nominis Jesu etiam haec fieri (i. e. valide baptizari).

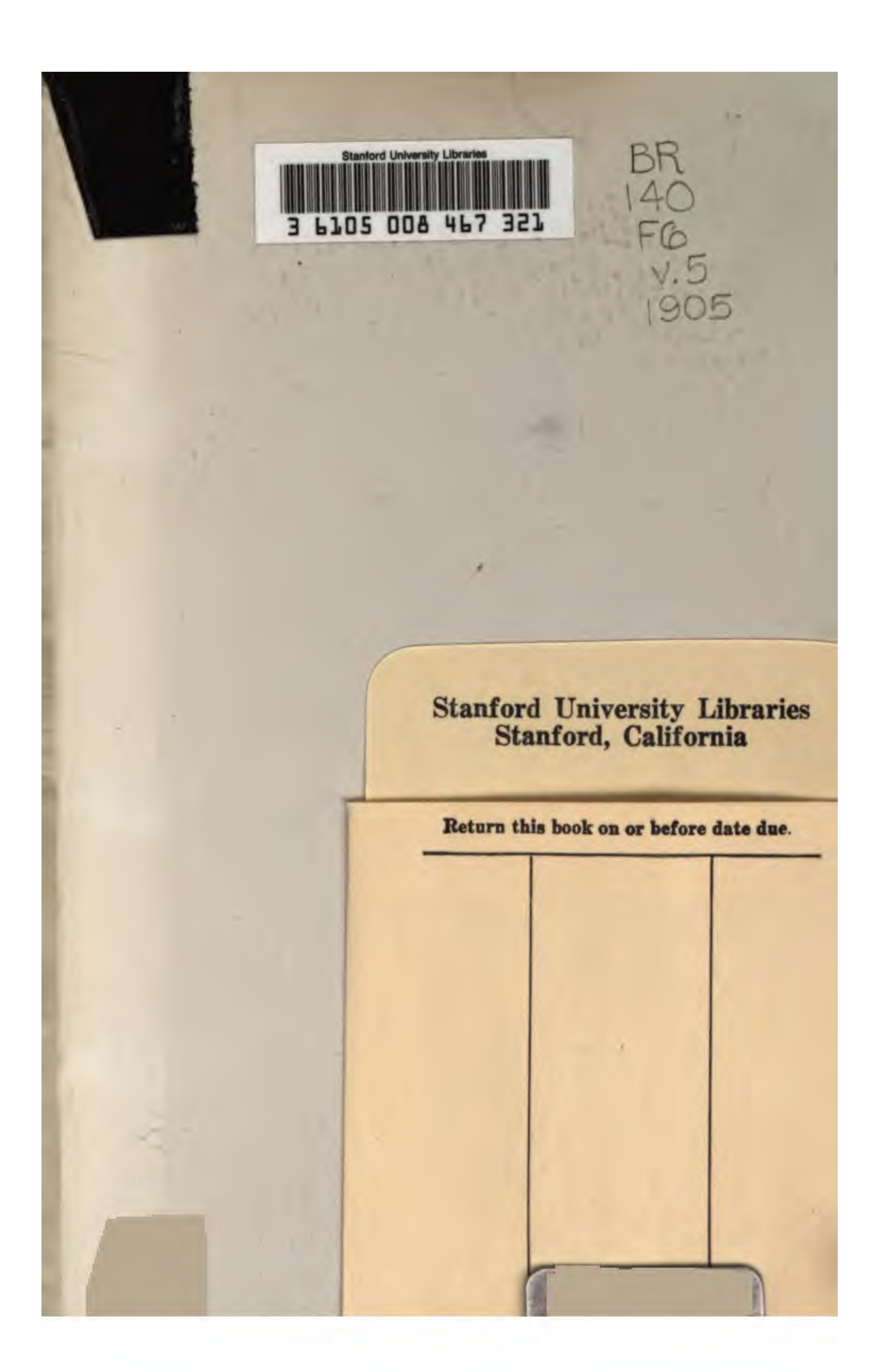
[1]) So auch Lumper (Histor. theol. crit. P. XI, p. 429): Non ergo agitur hoc loco de appellatione personarum, sed res ut certa ac minime controversa ponitur, nec baptisma in nomine Jesu apud hunc scriptorem aliud sonat... ac baptisma aquae, baptisma in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.

[2]) Vgl. oben S. 97.

[3]) § 1, S. 15, Anm. 2.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.




Stanford University Libraries
3 6105 008 467 321
BR
140
F6
v.5
1905
Stanford University Libraries
Stanford, California
Return this book on or before date due.

